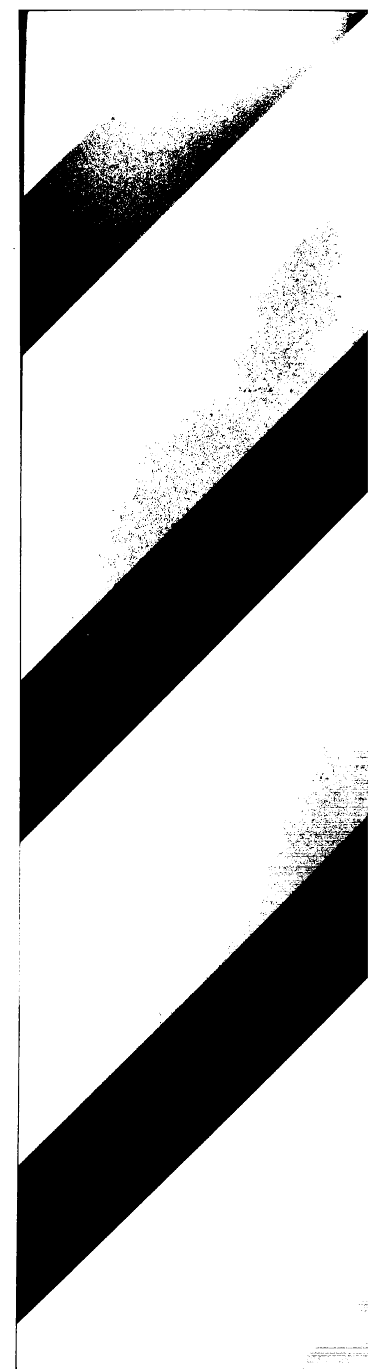

Oscar Terán
Historia de las ideas en la Argentina
Diez lecciones iniciales, 1810-1980
biblioteca básica de historia
veintiuno

Oscar Terán

(1938-2008) estudió filosofía en la Universidad de Buenos Aires y en México, donde estuvo exiliado. Fue investigador principal del CONICET y profesor en la Universidad Nacional de Quilmes y en la de Buenos Aires, donde dirigió el Seminario de Historia Intelectual. Fue miembro fundador del Club de Cultura Socialista e integró el consejo editor de *Punto de Vista*. Sus principales libros son: *José Ingenieros: pensar la nación* (1993), *Nuestros años sesentas* (1993), *Vida intelectual en el Buenos Aires fin-de-siglo* (2000), *Las palabras ausentes. Para leer los Póstumos de Alberdi* (2004), *Ideas en el siglo. Intelectuales y cultura en el siglo XX latinoamericano* (2004) y *De utopías, catástrofes y esperanzas. Un camino intelectual* (2006), los dos últimos publicados por Siglo XXI Editores.

Diseño de la cubierta: tholön kunst
Fotografía de la cubierta: Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires, 1966.



Oscar Terán

Historia de las ideas en la Argentina

Diez lecciones iniciales, 1810-1980







siglo veintiuno editores argentina s.a.
Tucumán 1621 7° N (C1050AAG), Buenos Aires, Argentina

siglo veintiuno editores, s.a. de c.v.
Cerro del agua 248, Delegación Coyoacán (04310), D.F., México

siglo veintiuno de españa editores, s.a.
c/Menéndez Pidal, 3 BIS (28006) Madrid, España

Oscar Terán
Historia de las ideas en la Argentina : diez lecciones iniciales, 1810-1980 . - 1a ed. - Buenos Aires : Siglo XXI Editores Argentina, 2008. // 320 p. ; 23x16 cm. - (Biblioteca básica de historia // Dirigida por Luis Alberto Romero)

ISBN 978-987-629-060-9

1. Historia Argentina.
CDD 982

Edición al cuidado de Yamila Sevilla y Valeria Añón

Diseño de colección: tholön kunst

ISBN 978-987-629-060-9

Impreso en Grafinor / / Lamadrid 1576, Villa Ballester, en el mes de septiembre de 2008

Hecho el depósito que marca la ley 11.723
Impreso en Argentina // Made in Argentina

A los estudiantes de Pensamiento Argentino y Latinoamericano de la Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires.

Índice

Nota del editor

En 2007 Oscar Terán se propuso escribir un libro cuyo objetivo principal era dejar constancia de algo que para él había sido muy importante y placentero: la enseñanza universitaria. Había ejercido como profesor durante varias décadas, fundamentalmente como titular de la cátedra de Pensamiento Argentino y Latinoamericano en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires. Solía decir que dar clases era una de las pocas cosas sobre las que podía afirmar que era realmente bueno.

En diciembre de ese año entregó el manuscrito a la editorial y murió a los pocos meses. El texto estaba impecable y requirió poco trabajo de edición. Se decidió mantener el tono oral de "lecciones" –coloquial por momentos, siempre accesible– que él quiso imprimirle. Sólo quedó pendiente la selección de fuentes y documentos que constituirían el material complementario. Para ello nos sugirió que recurriéramos a Karina Vásquez, su alumna y colaboradora, quien, con enorme solvencia y una disposición constante, nos ayudó en esta tarea y también a la hora de tomar las últimas decisiones editoriales. Vale entonces nuestro reconocimiento y agradecimiento por su participación en este proyecto.

Presentación

Este libro está destinado a estudiantes y público interesado en los aspectos culturales de la historia argentina. Dentro de ella, la historia de las ideas es aquella parte de la historiografía que busca comprender las ideas y creencias del pasado. Trabaja así con discursos, conceptos, palabras, esto es, con *representaciones*. Para ello se vale fundamentalmente de textos, a través de los cuales intenta restituir la visión que los seres humanos de tiempos pasados tenían de su época y de sus problemas. Al respecto vale la pena citar una aseveración del gran historiador inglés de la cultura, Raymond Williams, en *La política del modernismo*:

> El análisis de las representaciones no es un tema separado de la historia, sino que las representaciones son parte de la historia, contribuyen a la historia, son elementos activos en los rumbos que toma la historia, en la manera como se distribuyen las fuerzas, en la manera como la gente percibe las situaciones, tanto desde dentro de sus apremiantes realidades como fuera de ellas.

Estas *Lecciones* presentan un panorama de universos de ideas construidos desde el campo de la cultura de *los intelectuales*, esto es, de quienes tienen acceso a un conjunto de posiciones, prácticas y destrezas letradas. De la masa de esas intervenciones, se ha prestado mayor atención a las reflexiones que apuntaron a ofrecer respuestas a las problemáticas sociales y nacionales en diversas etapas de la Argentina entre 1810 y 1980. En este sentido, podemos decir que las páginas siguientes tratan acerca de *representaciones intelectuales de la nación y la sociedad* en los casi dos siglos de existencia de la República Argentina.

Naturalmente, de la numerosa producción intelectual de dicho período ha sido necesario realizar una cuidada selección, para lo cual me ha resultado funcional su organización en *lecciones*. Esto es, para los fi-

nes introductorios de este libro he debido escoger sólo algunos mojones culturales de nuestra historia. La ausencia de otras obras de real valía se justifica con la inclusión de intervenciones altamente representativas del recorrido de la reflexión nacional sobre el carácter, las ilusiones y desesperanzas del camino transitado por nuestra nación.

En variados pasajes del texto se ha intentado preservar algo de la condición oral de las lecciones en las cuales este libro se ha inspirado, producto de un par de décadas de enseñanza universitaria. En cambio, en otras pocas lecciones no encontré mejor manera de explicitar su contenido que apelando a una exposición donde algunas marcas coloquiales dejaron paso a una exposición más distanciada. Por eso, como en todo curso, se encontrarán aquí y allá reiteraciones, repasos y retornos sobre cuestiones históricas o teóricas. Incluso aparentes desvíos aparecen aquí como *excursus*, que siempre han tenido la función de esclarecer los aspectos centrales de la materia tratada.

Por fin, a lo largo del libro se encontrarán numerosos autores citados. Tanto cuando se trata de los protagonistas de la vida histórica de los dos siglos pasados como de autores que comentan las fuentes, se indican muy brevemente algunas referencias cronológicas y/o identificatorias.

Al final se adjunta la bibliografía del libro para quienes deseen profundizar los contenidos expuestos. Allí se indican asimismo algunos textos de historia para los que aspiren a tener una información provechosa de las circunstancias político-sociales de esos años.

Para concluir con esta presentación refiriéndome a la materia misma de ella, debo decir con sinceridad que este libro aborda una empresa aparentemente modesta pero en realidad ambiciosa. El intento consiste en poner al alcance de un público no especializado un conjunto de informaciones y saberes de manera comprensible, sin perder calidad intelectual. Ahora, de sus resultados le cabe opinar al partícipe de estas *Lecciones*.

Lección 1

La Ilustración en el Río de la Plata

Esta historia comienza con la vida intelectual en el Virreinato del Río de la Plata, a fines del siglo XVIII y comienzos del siglo XIX. La particular recepción de la Ilustración en España y el Río de la Plata, la forma como circulaban las obras de los filósofos y enciclopedistas del siglo XVIII, el modo como se plasmaban los debates y el surgimiento de la prensa nos muestran algunas de las más relevantes configuraciones político-intelectuales del virreinato antes de 1810, cuando Buenos Aires era apenas una pequeña ciudad perdida en la inmensidad de la pampa.

Una pregunta inevitable al hablar de la vida histórica es desde dónde comenzar el relato o, dicho de otro modo, cuándo comenzó lo que ahora vamos a considerar. Como sabemos que los sucesos históricos forman un continuo, no nos queda sino el recurso de seleccionar aquellos hechos que pueden conformar cierta unidad en algunos aspectos. De allí que, si bien la existencia de lo que empieza a ser la Argentina tiene su acta de nacimiento el 25 de mayo de 1810, para comprender los sucesos políticos y culturales es menester contar con una referencia al momento colonial inmediatamente anterior, que podemos fechar en la creación del Virreinato del Río de la Plata en 1776.

En estas referencias seré más bien breve, dado que en estas lecciones se trata de ofrecer apenas un trasfondo histórico de los aspectos culturales, que son aquellos que explicaremos más en profundidad. Por supuesto, sabemos que la mencionada creación del Virreinato es una consecuencia de las reformas borbónicas, que tienen un punto máximo de desarrollo y gravitación durante el reinado de Carlos III, quien ocupa el trono español a mediados del siglo XVIII. Esas reformas han sido consideradas por Halperin Donghi como un "proyecto de modernización defensiva", para el cual el estado es llamado "a suplir las insuficiencias de la sociedad" mediante una serie de medidas destinadas a una nacionalización de la economía interna y colonial, el comienzo de la

explotación de zonas hasta entonces desatendidas, la liberalización del comercio dentro del régimen colonial y una nueva división territorial frente a las amenazas extranjeras, especialmente inglesas.

Desde España se impulsan reformas económicas, administrativas y también ideológicas. Dentro de estas innovaciones se cuenta la introducción de ideas provenientes de la filosofía de la Ilustración que tenían su principal foco de producción en la Francia del siglo XVIII. Por eso, para captar algunos rasgos fundamentales de la cultura letrada del Río de la Plata entre fines del XVIII y principios del XIX, debemos dotarnos de una comprensión general de esta corriente filosófica. Por cierto, esta referencia apunta a relevar ese aspecto innovador dentro de la vida cultural del Río de la Plata. Pero no debemos olvidar que dicha vida cultural, en un sentido que cubre no solamente a las elites, se desplegaba sobre el fondo de la cultura hispánico-católica.

También es cierto que las novedades de la época incluyen –dentro del proceso borbónico de modernización ya señalado– la introducción activa de algunos tópicos y estilos de la filosofía ilustrada. Debo como consecuencia decir que con el nombre de Ilustración o Iluminismo se conoce un período histórico-cultural europeo que alcanza su máximo desarrollo en el siglo XVIII en Francia, Inglaterra y Alemania. Se trató de un movimiento intelectual animado de una gran fe en la razón humana como instrumento capaz de conocer la realidad y, en función de ese instrumento y de los hechos sensibles, someter a crítica las nociones heredadas del pasado en todos los terrenos (el conocimiento, la naturaleza, la historia, la sociedad, la religión...). Esta pretensión es la que expresó el gran filósofo alemán Immanuel Kant hacia fines del siglo XVIII al decir que el espíritu de la Ilustración se condensaba en esta consigna: "Atrévete a saber", es decir, "¡ten el valor de servirte de tu propia razón!".

Uno de los jefes de fila de este movimiento y coeditor de la *Enciclopedia*, el matemático Jean D'Alembert (1717-1783), en su *Ensayo sobre los elementos de la filosofía*, nos transmitió esta vivencia sobre el avance del conocimiento científico. Escribió que "nuestra época gusta llamarse la *época de la filosofía*". Avaló esta designación con el hecho de que la ciencia de la naturaleza avanzaba sin cesar, al igual que la geometría, la cual a su vez llevaba sus luces a la física. Celebró por fin

> [...] la viva efervescencia de los espíritus. Esta efervescencia ataca con violencia a todo lo que se pone por delante, como una corriente que rompe sus diques. Todo ha sido discutido,

> analizado, removido, desde los principios de las ciencias hasta los fundamentos de la religión revelada, desde los problemas de la metafísica hasta los del gusto, desde la música hasta la moral, desde las cuestiones teológicas hasta las de la economía y el comercio, desde la política hasta el derecho de gentes y el civil.

D'Alembert describía así el avance en el conocimiento, que en realidad fue visto por la Ilustración como un aspecto de la idea más amplia del *progreso*. Es preciso detenernos aquí un momento, dado que estamos tocando una noción que nos permitirá ingresar de lleno en la visión sobre la modernidad, esto es, sobre aquella época del mundo que cubre la historia argentina entera. Podemos comenzar por una cita clásica de Condorcet, presente en su *Esquema de un cuadro histórico de los progresos del espíritu humano* (1795):

> Tal es el fin de la obra que he emprendido y cuyo resultado consistirá en mostrar, mediante el razonamiento y los hechos, que no ha sido señalado término al perfeccionamiento de las facultades humanas, que la perfectibilidad del hombre es realmente indefinida.

En esta cita verificamos que ha ocurrido una revolución: se ha impuesto *una nueva noción de la temporalidad.* Si cotejamos la nueva concepción con la de los antiguos, vemos que para los griegos clásicos el tiempo se definía como un movimiento circular, de eterno retorno de lo mismo. Los cristianos abrigarán una noción del tiempo que ya se abre al porvenir, en la medida en que el tránsito del hombre en la tierra (y la misma historia de la pasión y redención de Cristo) se desarrolla en el tiempo. Pero debemos subrayar que se trata de un tránsito, de un pasaje del mundo al trasmundo. Por el contrario, para la modernidad, la historia, el cambio, en suma, el progreso, son intramundanos, transcurren *en el siglo*, son "seculares".

Por otro lado, la temporalidad de los modernos, que contiene la noción de progreso, es concebida como un desarrollo lineal, homogéneo, continuo, acumulativo, sin rupturas. Este desarrollo apuntaba permanentemente al incremento del saber, la justicia, la bondad, la felicidad. De este optimismo humanista extrajo el Iluminismo todo un programa de reformas sociales y políticas volcado en una pedagogía que pretendía llevar al pueblo las luces de la Razón contra las tinieblas de la Ignorancia, identificada muchas veces con las creencias religiosas. De allí la

dura disputa de época entre el clero y los librepensadores, entre los defensores del dogma proporcionado por la fe y los militantes de la verdad fundada en la razón. En general, este mismo movimiento se reproduce en todas las esferas del conocimiento y de las prácticas humanas: aquel que lleva de la trascendencia del ultramundo a la inmanencia del mundo de los humanos. Este proceso es el que recibe el nombre de secularización, y sobre el que volveremos en la lección 4.

En síntesis, para los modernos todo tiempo pasado fue peor, y el hoy es mejor que el ayer pero peor que el mañana. Sobre estas bases se elaborarán diversas filosofías de la historia, dado que el progreso está inscripto en la naturaleza misma de la modernidad. A partir de esto podría decirse que estamos condenados al progreso, siempre y cuando expulsemos las sombras de la ignorancia, los dogmas y la superstición. De allí la máxima ilustrada que aún puede verse en el frente de una biblioteca popular del barrio de Saavedra: "El saber te hará libre".

Hasta aquí este *excursus* para dejar sentados algunos criterios necesarios para la comprensión de esta lección. En varios momentos apelaremos a este tipo de *excursus*, de exposiciones destinadas a sentar bases de comprensión más amplias sobre los fenómenos históricos considerados.

Para proseguir, entonces, digamos que la política de la Corona española incluirá parte de este proyecto modernizador de la Ilustración, claro que condicionado por sus propias limitaciones y particularidades. Las reformas que promueve apelan al criterio de lo que conocemos como el *despotismo ilustrado*, es decir, a una política que acentúa las tendencias centralizadoras del absolutismo y apuesta a una modernización desde arriba, una suerte de *revolución pasiva*, es decir, una transformación dirigida desde el estado sobre la base de la pasividad de la sociedad. En general, se trata de un movimiento típico de países que han tenido dificultades o retrasos considerables en el acceso a la modernidad, o sea, propio de regiones sin fuerzas sociales modernizadoras, como Austria, Prusia y España.

Además, este movimiento ilustrado en la España del siglo XVIII tiene una característica que se reiterará en el Río de la Plata: se trata de un proyecto de modernización cultural limitado. Ocurre que el carácter de la Ilustración española es moderado respecto de la Ilustración inglesa o francesa, por razones fácilmente comprensibles: el pensamiento ilustrado no puede circular libremente allí donde se opone al pensamiento católico o a los criterios legitimadores de la monarquía española. De ahí que aparezca esa caracterización que es casi una contradicción en los términos: *Ilustración católica*. Como resultado, las ideas de la Ilustra-

ción fueron promovidas en torno a prácticas y discursos que no resultaran conflictivos ni con la monarquía ni con la iglesia.

La modernización que incluye la penetración de la filosofía ilustrada en España tendrá un carácter muy evidente, muy explícito, prácticamente programático, centrado en el desarrollo de conocimientos útiles fundados en el raciocinio y la experimentación –los dos elementos que definen el proyecto iluminista–, pero colocando un límite muy estricto a la extensión de estos principios metodológicos a terrenos vinculados con la religión. Los límites están señalados por la influencia cultural e institucional de la iglesia católica en España, por la ideología tomista dominante dentro de esa estructura, y por el carácter monárquico del régimen español. De manera que, tanto en aspectos religiosos como políticos, estos límites están claramente instalados dentro de la introducción moderada de la Ilustración en la propia metrópoli española. Incluso uno de los más avanzados ilustrados españoles, fray Benito Jerónimo Feijóo y Montenegro (1676-1764), sostiene la ortodoxia más estricta en materia religiosa. Junto con Feijóo –autor de una obra de muy vasta difusión titulada *Teatro crítico universal*–, hay otra serie de autores que forman parte de los letrados de la Corte española y que tendrán una importancia considerable en ese período del siglo XVIII: Jovellanos, Floridablanca, Campomanes, Cabarrús y otros. Por lo demás, existen indicios suficientes de la penetración y circulación en España de textos ilustrados, fundamentalmente franceses y algunos de economía política inglesa. Se ha verificado que, en los sesenta años transcurridos entre 1747 y 1807, la Inquisición en España condenó unas seiscientas obras, entre las cuales figuraban *El espíritu de las leyes* de Montesquieu, las obras completas de Voltaire y Rousseau, *La riqueza de las naciones* de Adam Smith y *El ensayo sobre el entendimiento humano* de Locke, entre otros.

Entre las medidas que la Corona adoptó para tener un mejor control de sus territorios coloniales, una fue la constitución del Virreinato del Río de la Plata, por razones militares antes que económicas. A partir de este hecho, comenzó a producirse algún tipo de crecimiento económico, fundamentalmente centrado en la economía ganadera, que tuvo como consecuencias el ascenso de la Argentina litoral y el cambio del eje de desarrollo, que había estado colocado en vinculación con el Alto Perú, es decir, con la zona del noroeste.

Entonces, primera evidencia: la Ilustración americana es producto de una corriente intelectual y de una decisión política adoptadas por la metrópoli. Segunda: este hecho limita su carácter crítico ante el poder

político de la monarquía y el religioso de la iglesia católica. Por todo ello, no se puede afirmar que la filosofía ilustrada sea una suerte de ideología de las revoluciones independentistas posteriores. Tampoco lo ha sido en la propia Francia con respecto a la Revolución de 1789, ya que la Ilustración se desarrolla durante el Antiguo Régimen.

Esto nos planteará algunos problemas más adelante. Suele afirmarse que la presencia de las ideas ilustradas en el Río de la Plata (y en Hispanoamérica en general) fue un "antecedente" de la Revolución de Mayo. Sin embargo, estamos diciendo aquí que en los comienzos del movimiento ilustrado no se encuentran gérmenes de rupturas ni revolucionarias ni independentistas. Sus pretensiones se hubieran cumplido con los objetivos de *modernización defensiva* señalados al principio, perfectamente compatibles con la subsistencia del régimen colonialista español. Volveremos sobre este punto al analizar más detalladamente los textos de Mariano Moreno, pero por el momento convendría remarcar que la filosofía de la Ilustración no es la ideología que prepara la Revolución de Mayo, sino que cumple en el Río de la Plata, en otra escala, aproximadamente la misma función que la que desempeña en España, esto es, un movimiento limitado de modernización cultural.

En cuanto a la difusión cierta de las ideas ilustradas en el Plata, existe un clásico trabajo de Caillet-Bois de 1929 titulado *Ensayo sobre el Río de la Plata y la Revolución Francesa,* donde a través de la investigación de archivos demuestra la existencia en bibliotecas particulares de obras ilustradas en el Río de la Plata –esto es, obras de Voltaire, Montesquieu, etc.– a pesar de la prohibición y del celo de las autoridades metropolitanas para impedir su ingreso, sobre todo después de la revolución de 1789. Caillet-Bois concluye: "Es indudable que las ideas preconizadas por los filósofos y enciclopedistas del siglo XVIII eran ampliamente conocidas por el elemento culto de la población del Virreinato". Por ejemplo, en el inventario de la biblioteca perteneciente a un señor llamado Francisco de Ortega, en Montevideo y en 1790, se encuentran cuarenta tomos de las obras de Voltaire, y podrían citarse otros reservorios bibliográficos donde la situación se repite.

Por consiguiente, es posible afirmar que estos libros estaban disponibles y eran conocidos por el elemento culto de la población del Virreinato. La pregunta es quién era este elemento culto. Naturalmente, el primer sector sobre el cual este calificativo recae es el clero. Junto con el clero se encuentran los letrados, fundamentalmente los abogados. Un tercer sector que tendrá una gravitación considerable es el ocupado de la edición de periódicos, entre los que encontramos, a principios del

siglo XIX, el *Telégrafo Mercantil* que dirige Cabello y Mesa, el *Semanario de Agricultura, Industria y Comercio* de Vieytes y el *Correo de Comercio* dirigido por Manuel Belgrano.

Si volvemos nuestra atención sobre el aparato cultural, veremos que, cuando los historiadores han mirado el tipo de enseñanza que se impartía en la principal institución intelectual del período –la universidad–, han encontrado (mirando los programas de los cursos y la bibliografía indicada para desarrollarlos) que la penetración de la filosofía de la Ilustración repite las características que anteriormente señalamos: se trata de un intento de apertura hacia las "novedades del siglo" –como se decía–, que fundamentalmente tiene como objetivo la adopción de la física matemática newtoniana. Como contrapartida, postulaban la necesidad de seguir sosteniendo las verdades del dogma católico y la interpretación escolástica de las Escrituras.

En el Real Colegio de San Carlos, luego Colegio de Ciencias Morales –una institución intelectual porteña de enorme peso en la medida en que por allí pasarán futuros miembros de la elite política, como Belgrano, Moreno, Castelli y Rivadavia–, se impartían cátedras de latín, teología, moral y filosofía. Esta última seguía el clásico modelo medieval del *trivium*: lógica, física y metafísica.

Demos un paso más y tomemos el curso de Lógica de Luis José de Chorroarín (1757-1823) de 1783. Allí encontramos una crítica al *criterio de autoridad* en materias científicas, pero no en cuestiones teológicas y morales. Un pasaje de este manual que se utilizaba en la enseñanza universitaria de ese momento dice así:

> La autoridad, pues, de todos los Santos Padres, en las doctrinas que pertenecen a la fe, es infalible regla de fe. En materia de moral es irrefragable. Pero en las ciencias naturales, cuando fueron versados en ellas y se aplicaron con particular estudio, merecen veneración y se ha de adherir a ellos si no hay en contra razones más poderosas o experiencias ciertas.

La cita es elocuente: las verdades de la fe son incontestables porque se apoyan en la autoridad de la Biblia y de la iglesia; las de la física podrían serlo en la medida en que pasaran por el tribunal de la razón y de la experiencia. Hay que prestar atención entonces al término "autoridad", porque de aquí en adelante buena parte de la historia intelectual de este período puede escribirse en torno de la modificación de ese criterio.

Me gustaría traer otra cita, ésta de Juan Baltasar Maziel (1727-1788), un sacerdote que introduce algunas ideas ilustradas en el Río de la Plata hacia 1770, y que lleva una vida que desemboca en el exilio, puesto que su pensamiento era demasiado inconformista con respecto a los criterios dominantes de la iglesia. En un informe de 1771 al gobernador dice lo siguiente:

> Las cátedras de filosofía no tendrán obligación de seguir sistema alguno determinado, especialmente en la física, en que se podrán apartar de Aristóteles y enseñar por los principios de Descartes, de Gasendi, de Newton y alguno de los otros sistemáticos, arrojando todo sistema para la explicación de los efectos naturales, seguir sólo la luz de la experiencia por las observaciones y experimentos en que tan últimamente trabajan las academias modernas.

Es una muestra muy clara de modernización de la enseñanza en el terreno de la física, donde se indica la posibilidad de apartarse de la doctrina aristotélico-tomista. Por otra parte, agrega: "Se seguirá a San Agustín y Santo Tomás en lo referente a las materias de gracia y predestinación, lo mismo que en la moral". Vemos entonces en concreto la limitación de la aplicación de los principios ilustrados a los dogmas de la religión católica, y en otro pasaje observamos lo mismo con relación al pensamiento político, allí donde una extensa cita de Maciel dice:

> Los soberanos pueden equivocarse y son capaces de hacer leyes injustas y expedir órdenes contrarias a la justicia que los rige. [...] Pero esto no implica dejar de cumplir una ley, porque la fuerza de una orden o ley del soberano legislador no consiste en la justicia, sino en la autoridad del que manda. [...] Por consiguiente, la falibilidad del príncipe, que es propia de su humana condición, no deroga la autoridad de su supremo poder ni sustrae al vasallo de la obediencia que le debe. No debo obrar como hombre que juzga, sino como súbdito que no examina ni debe examinar, y que por consiguiente no duda ni debe dudar de la justicia de lo que hace. Es preferible al nuestro el juicio del soberano que recibe con más abundancia las luces del cielo para el régimen de los pueblos que la providencia le ha encomendado.

De tal modo, incluso de un letrado con influencias modernas se nos revela la ortodoxa aceptación del criterio de la autoridad política fundada en el derecho divino, esto es, del criterio de autoridad excluido de toda intervención crítica *moderna* por parte de la razón.

Siguiendo con este señalamiento de algunos aspectos centrales de la cultura en el Río de la Plata, habíamos mencionado que en la última década del Virreinato comienzan a aparecer periódicos. El periódico está vinculado con la organización moderna de la información, así como con su cada vez más veloz circulación. Al respecto, los periódicos que aparecen en Buenos Aires tienen títulos muy significativos: *Telégrafo Mercantil*; *Semanario de Agricultura, Industria y Comercio*; *Correo de Comercio*, porque indican el espacio a través del cual el pensamiento de la Ilustración se introduce en el universo hispanoamericano: los discursos sobre la economía. En general, sus mensajes alegan por reformas correctivas del lazo colonial, esto es, no se trata de un cuestionamiento global del orden colonial, sino de la demanda de reformas que respondan a los intereses de sectores perjudicados por el régimen monopólico. Es preciso subrayar entonces que no existe en el Río de la Plata un proyecto encarnado en grupos económicos, sociales y con asistencia intelectual que esté organizando un movimiento independentista antes del derrumbe final de la Junta de Sevilla en 1810. Esto no implica que no hubiese fricciones o contradicciones entre españoles y criollos, o que no hubiese cierto sentimiento de diferenciación entre un "nosotros" y un "ellos". Pero no se comprueba el surgimiento de un grupo que oficie como sujeto social, político e intelectual que esté propiciando una ruptura con la Corona. Así, pocos meses antes de la Revolución de Mayo, Manuel Belgrano no duda de que el lazo colonial durará como mínimo dos siglos más. Para entonces, Belgrano es funcionario de la Corona, y las reformas que propone en sus escritos económicos son una continuidad puntual del espíritu de las reformas borbónicas. Un artículo titulado "Industria" sigue refiriéndose a esta parte del reino de España como "nuestra feliz provincia". El autor es el mismo Belgrano y la fecha de publicación es del 17 de marzo de 1810, esto es, a dos meses de la revolución de Mayo.

Sin embargo, en diversos escritos de la época existen afirmaciones o posiciones que, aun dentro de referencias a cuestiones parciales e incluso técnicas, muestran una penetración ampliada de las ideas ilustradas. Así, cuando Belgrano publica uno de sus artículos en pro de la libertad de comercio, está adhiriendo a la teoría económica llamada *fisiocracia*, teoría que a su vez forma parte de esa corriente de ideas perteneciente a la filosofía de la Ilustración.

Permítanme un nueva y última salida en esta primera lección del tema central; esto es, permítanme un nuevo *excursus*. Piensen, crean, que poco a poco, a medida que se desenvuelvan las sucesivas lecciones, nos estaremos dotando de una serie enriquecedora de conceptos que harán más rica nuestra lectura de la historia de las ideas en la Argentina.

Atiendan entonces, por favor, a lo que intento transmitir vinculado con el término "fisiocracia", que significa "gobierno de la naturaleza". Para que esto resulte aceptable, es preciso que la naturaleza misma sea observada como una realidad autónoma (*autos nomos* quiere decir precisamente "estar dotado de leyes propias, independientes").

Pero aclaremos que, en la modernidad, "naturaleza" no significa sólo el ser físico o material. Como dijo el filósofo alemán Ernst Cassirer, también pertenecen a la naturaleza "todas las verdades capaces de fundarse de manera puramente inmanente", todas aquellas cosas que descansan sobre sí mismas y no sobre otras. Por ejemplo, la gran revolución científica encabezada por Galileo en el siglo XVII consistió en buena medida en sostener que la naturaleza física tiene leyes propias de funcionamiento, leyes que sólo dependen de la misma naturaleza y no de Dios ni de los milagros que pueda realizar.

Esta mirada cubrirá todos los aspectos del conocimiento a lo largo de la modernidad. Cuando los intelectuales de la Ilustración lleven esta concepción al ámbito de la economía, desembocarán en las teorías de la fisiocracia. Para ésta, la riqueza circula como la sangre; esto es, la naturaleza tiene leyes que determinan un funcionamiento espontáneo (natural) que no debe ser interferido por el accionar humano. La consigna *Laissez faire, laissez passer* ("Dejar hacer, dejar pasar") quiere decir justamente que no hay que intervenir en la economía, sino dejar que la libre iniciativa de los productores, la libertad de empresa, guíe, con su mano invisible, el curso de la riqueza.

En el *Tableau économique* de 1758, el médico y economista François Quesnay (1694-1774) representó la vida económica como un proceso en general automático, como un círculo cerrado de producción, circulación y reproducción de bienes. Si bien se oponía a que los funcionarios intervinieran en la economía, también pensaba que un funcionario ilustrado podía conocer esas leyes y orientar el proceso, dado que los procesos económicos tienen un curso regular y, por ende (el sueño científico realizado), *calculable*.

Sobre las elites de las colonias hispanoamericanas gravitó especialmente en esta dirección el ya mencionado fisiócrata español Gaspar Melchor de Jovellanos (1744-1811), quien se refiere al "primer princi-

pio político, que aconseja dejar a los hombres la mayor libertad posible, a cuya sombra crecerán la justicia, el comercio, la población y la riqueza". Y en su *Informe sobre la ley agraria*, Jovellanos recalca: "La agricultura, como toda actividad humana, necesita ante todo la libertad. Lo que importa precisamente es eliminar los obstáculos que estorban el juego natural de los intereses". De este modo la fisiocracia introducía el liberalismo económico dentro de su programa (volveremos sobre el término "liberalismo").

La agricultura bien ejercitada es capaz por sí sola de aumentar la opulencia de los pueblos hasta un grado casi imposible de calcularse porque la riqueza de un país se halla necesariamente vinculada a la abundancia de los frutos más proporcionados a su situación, pues que de ello resulta una común utilidad a los individuos. Es escusado exponer la preeminencia moral, política y física de la agricultura sobre las demás profesiones, hijas del lujo y de la depravación de las sociedades, pues nadie hasta ahora le ha disputado el ser la arte creadora de la ciencia y los estados: ninguna merece mayor protección de la autoridad pública porque tampoco ninguna se dirige más inmediatamente al interés general; ella es el primer apoyo de la sociedad, y el origen de las luces adquiridas por el hombre civilizado.

"Agricultura", *Semanario de Agricultura, Industria y Comercio*, tomo I, nº 1, 1º de septiembre de 1802, tomado de José Carlos Chiaramonte, *La Ilustración en el Río de la Plata*, Buenos Aires, Sudamericana.

Establecido este esquema, podemos avanzar hacia nuestro universo de referencia, y allí comprobamos que elementos de esta doctrina fisiocrática se encuentran en el Río de la Plata. En efecto, para la fisiocracia la riqueza de las naciones reside en la agricultura y en modo alguno, por ejemplo, en los metales preciosos. Precisamente a esta idea adhiere Manuel Belgrano cuando desde la Secretaría del Consulado, en una *Memoria* de 1796, escribe que la agricultura "ha de ser la que nos ha de proporcionar todas las comodidades, la población se aumentará, las riquezas se repartirán y la patria será feliz haciendo igualmente la de la metrópoli". Observemos que toda idea de independencia respecto de España está completamente ausente del pensamiento de Belgrano. Podemos agregar dos referencias. En una *Memoria* del Consulado del 14

de junio de 1798 leemos: "Nuestro augusto soberano, que siempre vela por el bien de sus vasallos, y cuyo paternal amor sólo aspira a la prosperidad de sus dominios, para que reine la abundancia entre todas las clases del estado". Y aun en el artículo titulado "Industria", publicado apenas dos meses antes del 25 de mayo de 1810, Belgrano habla de "nuestra feliz provincia", para referirse a que el Río de la Plata es una sección del imperio español.

Por su parte, en el primer número del *Semanario de Agricultura, Industria y Comercio*, que desde 1802 hasta 1807 editó Hipólito Vieytes, leemos que "es excusado exponer la preeminencia moral, política y física de la agricultura sobre las demás profesiones". Aquí llama la atención que una práctica productiva –la agricultura– aparezca no sólo valorada como productora de bienes económicos sino como objeto de atributos morales y políticos. Y en rigor, en una historia de las ideas y representaciones es importante comprender que también las referencias a diversas prácticas suelen moralizarse. Así ocurre con la visión fisiocrática, en la cual el laboreo de la tierra contribuye a la constitución de buenos sujetos sociales, a diferencia de otras prácticas económicas que alientan la ganancia improductiva, la especulación o la usura.

Con todos estos elementos tomados de aquí y de allá, aunque siguiendo un hilo de sentido, organizamos entonces un primer cuadro de situación acerca de algunos lineamientos de las configuraciones político-culturales del Río de la Plata antes de 1810. En la próxima lección tendremos ocasión de ir completando este cuadro y de centrarnos en aspectos más específicos de esas configuraciones político-culturales.

Lección 2

Mariano Moreno: pensar la Revolución de Mayo

La figura de Mariano Moreno está indisolublemente ligada a la de la Revolución de Mayo, al punto de encarnar la imagen de ruptura exaltada que evoca –desde 1789– la idea misma de "revolución". Por eso, analizar detalladamente sus escritos, seguir su trayectoria, develar el particular entrelazamiento que aparece en sus textos de categorías tradicionales y modernas resultan operaciones indispensables para comprender mejor cómo ese acontecimiento deviene un acto fundacional de la Argentina moderna.

Ahora, detengámonos un momento en el título de esta lección. ¿Por qué? Porque cuando hablemos de la Revolución de Mayo pondremos el acento en el desafío político-intelectual que significó para sus contemporáneos explicarla, darle sentido y legitimarla; es decir, *pensarla.*

Esto es así por varios motivos. Uno, porque todo cambio histórico presenta ese desafío. Otro tiene que ver con el carácter mismo de esta revolución ocurrida en tierras de Hispanoamérica. Ese carácter contiene un rasgo altamente significativo: se trató de una revolución que nació sin teoría, esto es, de un acontecimiento que se desencadenó en el Río de la Plata sin que existieran sujetos políticos o sociales que lo programaran y ejecutaran. Pero cuando esta revolución efectivamente ocurrió, fue necesario legitimarla. En el centro de este emprendimiento encontraremos los escritos de Mariano Moreno, que serán el eje de esta lección.

Vayamos por partes. En principio, sabemos que la ciudad de Buenos Aires fue el epicentro de los acontecimientos revolucionarios de mayo de 1810. Ahora bien: ¿qué fue entonces la ciudad de Buenos Aires? Históricamente, había sido una ciudad marginal dentro del mundo colonial hispanoamericano, cuyo valor para la Corona reposaba en ser un resguardo militar ante la amenaza inglesa o portuguesa y una puerta de

salida de la plata altoperuana. De allí que, en términos de población, la primacía correspondiera a las ciudades ubicadas en la ruta de la plata, desde Córdoba hasta Salta y Jujuy. Esta condición comenzó a revertirse a partir de la creación del Virreinato del Río de la Plata.

Al alborear el siglo XIX, Buenos Aires ya era una ciudad burocrático-comercial, con una población de unos 40 000 habitantes, equivalente a una ciudad andaluza de segundo orden. Para tener parámetros comparativos, consideren que en esa misma época Londres tenía cerca de un millón de habitantes, París la mitad de esa cifra, Madrid, 160 000, Cádiz 70 000 y Múnich 40 000; en América, México contaba con 140 000 habitantes y Nueva York con 60 000.

En términos sociales, una tercera parte del total de los habitantes de Buenos Aires estaba compuesta por esclavos negros. Estamos así en presencia de una sociedad ajustada a los parámetros de estratificación del mundo colonial, es decir, una sociedad de castas, donde los blancos o casi blancos ocupan la cúspide del poder, y en la cual además se está produciendo una diferenciación entre los españoles europeos y los nacidos en América (llamados criollos), que ya Félix de Azara había registrado a fines del siglo XVIII en sus *Viajes por la América Meridional*. Allí verifica:

> [...] la aversión decidida que los criollos o hijos de españoles nacidos en América tienen por los europeos y por el gobierno español. Esta aversión es tal que yo la he visto con frecuencia reinar entre los hijos y el padre, y entre el marido y la mujer cuando los unos eran europeos y los otros americanos.

Este dato es relevante, puesto que habla de una fisura que no hará sino ampliarse de ahí en más, aunque esa fisura, por sí sola, no alcanza para explicar la ruptura revolucionaria.

En 1778, en esa Buenos Aires, nació Mariano Moreno, hijo de padre español y madre criolla, quien a partir de mayo de 1810 ocupará ese escenario de manera fugaz aunque relevante. De allí que el seguimiento de su curva intelectual y política resulte ilustrativo para comprender algunos aspectos de la configuración político-cultural del momento de la elite letrada.

En cuanto a su instrucción formal, sabemos que a los doce años Moreno ingresó en el Real Colegio de San Carlos, fundado por Juan José Vértiz en 1783, el cual se hallaba organizado con las cátedras de latín, filosofía, teología y moral. Al término de estos estudios y a la edad de dieciocho años, Moreno partió hacia Chuquisaca, Alto Perú, entonces

el centro minero más importante de América del Sur, y lo hizo en búsqueda de un título, que era una de las vías de incorporación a los círculos dirigentes. Allí cursó teología para dedicarse al sacerdocio, pero finalmente se inclinó hacia el derecho y se graduó de abogado. En esa época tuvo acceso a los escritos de la Ilustración francesa en la biblioteca del clérigo Matías Terrazas, hecho comprensible si se recuerda que en el mundo colonial los sacerdotes constituían el núcleo de la cultura letrada.

En 1802 (el mismo año en que se gradúa de abogado) produce su primer texto significativo: *Disertación jurídica sobre el servicio personal de los indios.* Se trata de una defensa de los naturales de América que evoca los discursos del dominico fray Bartolomé de Las Casas (1484-1566) en la Nueva España, y donde Moreno acusa la codicia de los europeos y deplora que algunos letrados eclesiásticos hayan legitimado el derecho a esclavizar a los americanos basándose en la supuesta naturaleza servil de los habitantes de las Indias, esto mediante algunas extravagancias teóricas extraídas de Aristóteles. Si cuestionar a Aristóteles no era algo inusual en la elite letrada tanto española y europea como americana (ya que la penetración de algunos tópicos ilustrados había abierto esa posibilidad, sin desbordar los marcos de la dogmática católica y la adhesión al régimen monárquico), tal vez resulte más significativa la afirmación de la "nativa libertad" de los indios, ya que con esa afirmación introducía el criterio básico del *jusnaturalismo.*

Aquí tenemos que detenernos brevemente, puesto que mencionamos una concepción sin cuya comprensión no podríamos entender buena parte del pensamiento de la independencia. De modo que por "jusnaturalismo" entendemos una concepción desarrollada por la filosofía estoica en la Antigüedad (como en el siglo I a.C. lo expresó Cicerón en *De Republica*), que seguirá presente en la Edad Media y será retomada, siempre con variaciones, en los tiempos modernos. Su significado remite a la existencia de derechos naturales de los cuales serían propietarios innatos los seres humanos. De tal modo, los derechos naturales son concebidos como anteriores al estado y a la sociedad.

En el texto de Mariano Moreno se afirma que la libertad forma parte en tanto nativa de esos derechos dados, presentes ya desde el nacimiento, y que por ende llamamos "naturales". Me adelanto a enunciar (aunque todavía no quede claro todo el alcance de esta advertencia) que esto último no debe hacernos concluir erróneamente que con ello Moreno se inscribe dentro de una corriente *liberal* moderna. En efecto, esto sólo sucede cuando se cruza o se encuentra la idea del jusnatura-

lismo con la noción de "individuo", como veremos con detenimiento más adelante.

Por otro lado, comprobamos la permanencia de Moreno en el pensamiento político tradicional cuando, en la continuación del mismo escrito, alaba a la monarquía española y reconoce la legitimidad del poder del rey, basada en su capacidad de garantizar el bien común.

> Más ha de tres siglos que las armas españolas, auxiliando al Evangelio para introducirlo en esta región, la conquistaron. En todo este tiempo no han perdido de vista nuestros católicos Monarcas la situación de los Indios, manifestándose clementísimos Padres de ellos. ¿Cuántas leyes no se han publicado para su beneficio? ¿Cuántas providencias para civilizarlos? [...] ¿Qué de privilegios para favorecerlos? De éstos ninguno ha sido más interesante a los Indios, ni más celosamente mirado por nuestros Príncipes que el de la conservación y guarda de su entera nativa libertad.

La reprobación recaerá entonces no sobre el soberano sino sobre sus delegados en tierras americanas, encargados de ejecutar aquellas justas leyes pero que sin embargo las han distorsionado hasta el punto de imponer a los indios "algunos servicios [como el régimen de encomiendas] que sólo pudieron ser propios de unos verdaderos esclavos".

En suma, Moreno no se opone a la explotación de las minas ni desconoce el valor de las riquezas que producen, pero apela a la doctrina cristiana (San Ambrosio, Graciano) para recordar que el capital más preciado de un reino siempre es el pueblo. Por último, expresa el deseo de que los indios sean exonerados de tan penoso trabajo obligatorio, encargando a los mineros que contraten a quienes voluntariamente quisiesen trabajar sobre la base de jornales concertados y procuren reemplazar al resto por aquella cantidad de negros africanos que necesitasen. En síntesis, era la misma solución por la que había abogado Bartolomé de Las Casas, mostrándose también como un fiel súbdito de la Corona.

Ya de regreso en Buenos Aires, casado con María Guadalupe Cuenca y padre de un niño, Mariano Moreno es designado por el Cabildo como asesor de la Audiencia. En 1806 es testigo de la primera invasión inglesa, la cual marca el inicio de la crisis institucional rioplatense. No participó de la resistencia, pero en unas memorias recogidas en sus *Escritos* dice haber "llorado más que otro alguno cuando, a las tres de la

tarde del 27 de junio de 1806, ví entrar 1560 hombres ingleses, que apoderados de mi Patria se alojaron en el fuerte y demás cuarteles de esta ciudad".

Aquí, la inclusión del término "patria" no debe llamarnos a engaño: se trata de una palabra que bien podía ser una muestra de fidelidad a la Corona, hasta cuyos límites podían extenderse los alcances de la designación de la patria, o bien referirse al sitio del nacimiento (como en la *Odisea* es el nombre que usa Homero para referirse a la Ítaca de Ulises, o Maquiavelo para hablar de Florencia). Aquella fidelidad podía convivir con la denuncia de la defección de las autoridades y las fuerzas militares locales, compensada por la heroica actuación del vecindario: "Nuestros jefes militares, por su estupidez y desidia –escribió entonces–, no nos prometían más que desgracias". Asimismo, "la rapidez con que las armas Británicas tomaron una ciudad tan considerable supone negligencia en el gobierno", pero en cambio "el pueblo se hallaba sumamente entusiasmado del amor al Rey y a la Patria, y jamás se habrá visto gente más deseosa de sellar con su sangre un público testimonio de su fidelidad".

Comienza a construirse así una convicción: el valor de la ciudad para resistir la presencia extranjera por sus propios medios.

> En tan triste situación no quedaba otra esperanza que nuestro fiel y numeroso vecindario. Esta ciudad ha fundado los títulos de muy leal y guerrera, con que se ve condecorada en repetidos y brillantes triunfos que ha conseguido sobre sus enemigos. Pocos pueblos han sufrido tantos ataques, ni los han resistido con tanta gloria; y quizá es Buenos Aires el único que con sus propios [fondos del Cabildo] ha mantenido siempre regimientos que defiendan sus fronteras.

Al ubicar este episodio dentro de otras victorias patrióticas, se ve cuál es el criterio de identidad al que Moreno define por contraposición al señalar como "enemigos" al corsario inglés Eduard Fontano, al pirata Thomas Cavendish, a los holandeses en 1628, pero también a los indios querandíes. En suma, los enemigos de Buenos Aires son los mismos que los enemigos de España, en la medida en que no duda en concebir esta parte del mundo como un fragmento del imperio español.

Con ello, Moreno resulta representativo de una creencia hasta entonces hegemónica dentro del cuerpo de letrados y funcionarios coloniales, que sostiene que la ruptura del lazo colonial es imprevisible. In-

cluso luego de que en 1808 se produjera la abdicación de Fernando VII en favor de José Bonaparte, el 1º de enero de 1809 Moreno participa junto con el partido español de Álzaga de la conspiración contra Liniers.

En aquel mismo año, Moreno produce un documento por el cual tenemos acceso a un conocimiento más integral de sus convicciones y posiciones políticas e intelectuales. Se trata de su célebre *Representación de los labradores y hacendados*, donde oficia de abogado de sectores sociales emergentes. Esa presentación forma parte de un género que circula en las colonias hispanoamericanas, a través del cual distintas corporaciones realizan demandas al monarca a través del virrey.

Un primer elemento por resaltar en este escrito –fechado sólo siete meses antes de la Revolución de 1810– es que allí tampoco aparece ningún esbozo de proyecto independentista. En cambio, y como suele ocurrir en este tipo de memoriales de la época, se trata de una argumentación que combina la adhesión al monarca con protestas hacia los poderes locales. La fórmula que se acuñó al respecto y recorrió la América española fue: "¡Viva el Rey, muera el mal gobierno!". De tal manera los reclamantes argumentaban que los delegados del gobierno local traicionaban o burlaban las generosas leyes dictadas por la Corona. El texto de Moreno avala así la tesis hoy aceptada de que las revoluciones hispanoamericanas no fueron producto exclusivo de causas endógenas, sino que formaron parte del colapso de la monarquía española determinado por las disputas políticas y las guerras europeas.

Por lo demás, todo el documento da cuenta de la situación de emergencia planteada en las colonias a partir del vacío de poder generado por la situación de España desde la invasión francesa y el cautiverio del rey. Aduce así que, "cortada casi del todo nuestra correspondencia con la Metrópoli en la última guerra, no hemos podido recibir las remesas necesarias para el consumo de la Provincia", mientras los frutos y producciones del país permanecen abarrotando los depósitos al no poder exportarse. Plantea medidas destinadas a paliar los daños que dicha situación genera para el comercio rioplatense.

La demanda principal en defensa de sus representados reside en que la metrópoli acepte el libre cambio con los ingleses, dado que

> [...] hallándose agotados los fondos y recursos de la Real Hacienda por los enormes gastos que ha sufrido, en tan triste situación no se presentó otro arbitrio que el otorgamiento de un permiso a los mercaderes ingleses para que, introduciendo en esta ciudad sus negociaciones, puedan exportar los frutos

> del país, dando alguna actividad a nuestro decadente comercio con crecidos ingresos al erario.

El libre comercio con los ingleses es el único medio que le queda a España para impedir la entera ruina de su comercio, "pues valiéndose de buques ingleses podrá sostener un giro que en el día está cortado por falta de marina mercante que no tiene". Esta defensa librecambista implica la aceptación de la división internacional del trabajo, dentro de lineamientos que sostenían la conveniencia de asociarse con Inglaterra en tanto proveedora de productos manufacturados a cambio de bienes primarios provenientes de la actividad agropecuaria.

Moreno agrega que no debe temerse que las provincias interiores se arruinen por la competencia de las telas inglesas. Como reaseguro de tan conveniente relación, y omitiendo las invasiones recientes, sostiene que nunca estarán más seguras las Américas que cuando comercien con Inglaterra, "pues una Nación sabia y comerciante detesta las conquistas". Por lo demás, "es demasiado notoria la fidelidad de los Americanos", amén de que

> [...] los Ingleses mirarán siempre con respeto a los vencedores del 5 de julio, y los españoles no se olvidarán que nuestros hospitales militares no quedaron cubiertos de mercaderes, sino de hombres del país que defendieron la tierra en que habían nacido, derramando su sangre por una dominación que aman y veneran.

Aquí se percibe que la demanda estrictamente corporativa exhibe la tensión entre españoles europeos y españoles americanos, dado que sus representados se ubican entre estos últimos (son hacendados y una fracción de comerciantes no ligados al tráfico monopólico español). De todos modos, esta demanda se mantiene dentro de los límites estrictos de pertenencia al imperio español, y por ello Moreno afirma que "debieran cubrirse de ignominia los que creen que abrir el comercio a los ingleses en estas circunstancias es un mal para la Nación y para la Provincia".

Además, en este párrafo está muy claramente expresada la posición de Moreno: la nación es la totalidad del imperio español, del cual el Río de la Plata es una provincia. Pero dentro de esta aceptación del pacto colonial, la *Representación de los labradores y hacendados* desarrolla una prolongada argumentación que demanda la igualdad de los territorios americanos con las provincias europeas.

> Desde que la pérfida ambición de la Francia causó en España violentas convulsiones terminadas a sacudir el yugo opresor que la degradaba, uno de los rasgos más justos, más magnánimos, más políticos fue la declaración de que las Américas no eran una colonia o factoría como las de otras naciones; que ellas formaban una parte esencial e integrante de la monarquía española; y en consecuencia de este nuevo ser, como también en justa correspondencia de la heroica lealtad y patriotismo que habían acreditado a la España en los críticos apuros que la rodeaban, se llamaron estos dominios a tener parte en la representación nacional dándoseles voz y voto en el gobierno del Reino.

Como consecuencia de todo ello, se arriba a la conclusión deseada: es preciso que gocen de "un comercio igual al de los demás Pueblos que forman la Monarquía Española que integramos".

La extensión de estas citas se justifica porque en ellas está claramente contenido el núcleo de la demanda de Moreno y el lugar en que coloca al Río de la Plata dentro del imperio y la política españoles. Además, estos reclamos están engarzados con categorías que nos interesan en tanto ilustran su ideario político. Vayamos por partes. Ellos nos van a conducir a senderos que se bifurcan ante preguntas como: ¿qué tipo de orden político imagina Moreno? ¿Sobre qué valores y motivos se funda dicho orden?

La *Representación...* nos ofrece una pista. En ella predomina una ética de la virtud, visible por ejemplo cuando lamenta que "si las riquezas no usurpasen lastimosamente el rango debido a la virtud, no se atreverían los comerciantes a contradecir un plan a que deberá su restauración la agricultura". Dos nociones nos interesan aquí: "riqueza" *versus* "virtud". Se esboza una ética de la virtud y otra vinculada con el interés. Acerca de esta última volveremos en la parte de la lección 3 dedicada a Alberdi. Ahora me abocaré a ilustrar la comprensión del concepto de "virtud" para entender la idea republicana. En mi ayuda usaré la excelente síntesis de Roberto Gargarella, "El republicanismo y la filosofía política contemporánea".

El ideario republicano es un ideal de la antigüedad clásica (Tucídices, Cicerón, Séneca), reactivado y reformulado en el Renacimiento (Maquiavelo) y prolongado en la modernidad (Montesquieu). En dicho ideario se coloca como valor central el ejercicio de la *virtud*, que podría definirse como la cualidad que conduce a ceder una parte de la

energía y del interés personales para ponerlos al servicio del bien público, de la cosa pública, de la *res publica*. A su vez, este privilegiamiento de la vida cívica se fusiona con la defensa de la libertad frente a la tiranía o el despotismo. Dicho esto, volvamos a los *Escritos* de Moreno:

> Jamás una república será bien ordenada mientras sus miembros no hagan *comunes* todos aquellos trabajos que son necesarios para la conservación y subsistencia del Estado, y si ellos se hacen sordos a tan indispensable deber, incumbe a las supremas potestades que los gobiernan compelerlos al puntual desempeño de aquella sagrada obligación.

Esta referencia a "lo común", a la comunidad, es altamente significativa. Aquí se habla de "miembros" (o sea, de partes de un cuerpo) que tienen que mancomunarse para mantener el estado, y esto pesa como una obligación tan esencial que es calificada de "sagrada". En Moreno predomina una idea comunalista, holista (*holos*, todo) por sobre una idea individualista, atomista; la buena sociedad es más un cuerpo, un colectivo, que una sumatoria de individuos. ¿Cuál es el cemento que une esas porciones? La virtud. De aquí surge coherentemente un ideal de sujeto republicano, un ideal de ciudadano que una cita del historiador inglés J. G. A. Pocock nos ofrece como valioso recurso:

> [Para los republicanos] la comunidad debe representar una perfecta unión de todos los ciudadanos y todos los valores dado que, si fuera menos que eso, una parte gobernaría en el nombre del resto, [consagrando así] el despotismo y la corrupción de sus propios valores. El ciudadano debe ser un ciudadano perfecto dado que, si fuera menos que eso, impediría que la comunidad alcanzase la perfección y tentaría a sus conciudadanos hacia la injusticia y la corrupción. La negligencia de uno solo de tales ciudadanos, así, reduce las chances de todo el resto, de alcanzar y mantener la virtud, dado que la virtud [aparece] ahora politizada; consiste en un ejercicio compartido donde cada uno gobierna y es gobernado por los demás.

Esta concepción no hará sino profundizarse en los textos de Moreno posteriores a mayo de 1810. Pero para no confundir los contextos ni cometer anacronismos, permítanme desarrollar un punto más, siempre

dentro de la *Representación...*; me refiero al tramo en que Mariano Moreno se presenta como un súbdito crítico de algunos aspectos del orden colonial, pero un súbdito de la Corona al fin.

Este punto resulta un reingreso indirecto al tema del republicanismo. Concretamente, en la *Representación...* se retoma una perspectiva que, desde la fisiocracia, ha moralizado positivamente a la agricultura y, por el contrario, ha colocado al comercio (y por ende al comerciante) en una zona de reprobación moral. Leemos así que el agricultor

> [...] acostumbrado a que la tierra le rinda en proporción a la constancia y orden con que la cultiva, se hace por precisión justo y severo, y aborrece la arbitrariedad y el desorden. No así los comerciantes: estudiando sin cesar los medios de hacerse con dinero, y teniendo siempre a la vista sus intereses particulares, se habitúan a sufrirlo todo y a presenciar tranquilamente la opresión y tiranía del mundo entero, [en la medida en que] sus intereses se aumenten o no padezcan.

Como verán, se establece en esta cita una contraposición entre la virtud del agricultor y el egoísmo del comerciante, contraposición propicia para avalar la defensa de sus representados y colocarlos dentro de una moral republicana, puesto que ellos son "aquellas personas que la Naturaleza misma enseñó a ser virtuosas y rectas", cuyos deseos (y aquí emerge una entonación rousseauniana) "son puros y sencillos como sus corazones", y a quienes "no los agita el sórdido interés de una especulación envuelta en crímenes, sino el justo anhelo de hacer útil y estimable el fruto de la tierra en que nacieron y que hicieron fecunda con sus sudores".

He aquí entonces una muestra del modo en que la lectura de un texto puede ilustrarnos sobre aspectos que no son el centro de sus afirmaciones, pero que iluminan en este caso una moral republicana que Moreno no hará sino extremar después de Mayo. El republicanismo, junto con el privilegiamiento de la vida cívica, exaltará otros valores como la simplicidad, la frugalidad, la laboriosidad y el compromiso con lo público. Tendremos ocasión de ver el cultivo de estos valores en acción en escritos posteriores.

Antes de dejar por el momento el tema del republicanismo, quiero adelantar que dentro de esta categoría conviven al menos dos tipos de republicanismo. Habrá así un republicanismo aristocrático, si el gobierno está en manos de pocos (que puede deslizarse hacia el autorita-

rismo jacobino), o un republicanismo democrático, si el gobierno está en manos de todos los ciudadanos. Volveremos sobre estos aspectos.

Para cerrar esta primera parte del recorrido por las ideas de Moreno, quiero remarcar (a riesgo de ser redundante) que es evidente que el núcleo de la demanda de la *Representación de los labradores y hacendados* no va más allá del reclamo de una perfecta igualdad "entre Pueblos que integran esencialmente un solo Reyno", esto es, la igualación de los derechos del mundo hispanoamericano con el español europeo. Queda claro que no existe en ella una vocación rupturista, sino que se trata de un reclamo de beneficios corporativos, sin que esto implique alterar en forma sustantiva el lazo colonial. Se pretenden así ciertas flexibilidades bajo la nítida precaución de que "no tratamos de una absoluta proscripción del sistema prohibitivo, sino que, en la imposibilidad de continuarlo a que está reducida nuestra metrópoli, solicitamos provisoriamente un remedio". Pero no hay ningún pronunciamiento que apunte a una deslegitimación discursiva de la figura del monarca español, ni se incluye un proyecto independentista en el Río de la Plata.

Sin embargo, he aquí que quien ha desarrollado estas demandas en defensa de algunas corporaciones económicas sin rebasar en absoluto los límites del orden colonial –aunque sí planteando diferencias y tensiones en su interior–, y que ha estado pocos meses antes de parte del jefe del partido español Martín de Álzaga, a partir de mayo de 1810 se encuentra con que en Buenos Aires se ha producido una revolución. Y digo "se ha producido" para acentuar el hecho de que las causas externas son determinantes de los acontecimientos políticos en el Río de la Plata y en toda Hispanoamérica.

En efecto, la Revolución de Mayo de 1810 se desenvuelve en el marco de la crisis del imperio español, rezagado con respecto a un mundo hegemonizado progresivamente por Inglaterra. Aquella crisis había estado jalonada por los siguientes acontecimientos: la derrota española de Trafalgar en 1805; las invasiones inglesas de 1806 y 1807; los episodios de Bayona con la designación de José Bonaparte como rey de España y el surgimiento de las juntas de España ante la vacancia del poder real debido al cautiverio de Fernando VII; la disolución en el Río de la Plata, en 1809, de los cuerpos militares peninsulares y la consolidación en el mismo terreno de la hegemonía de los criollos; la caída en 1810 de la Junta de Sevilla y el avance de las tropas napoleónicas. Todos estos hechos se superponen con la creciente presión británica, las tendencias de los criollos a una mayor participación política, la agudización de ten-

siones específicamente rioplatenses y la penetración de las ideas ilustradas en círculos de la elite.

Estos conflictos en el interior de la colonia aparecen representados en los *Escritos* de Moreno, en la distinción que allí se establece entre los españoles europeos y los españoles nacidos en América (los llamados "criollos"), pero –a diferencia de otros procesos revolucionarios– no se perfila aquí un sujeto socio-político dotado de una ideología anticolonialista. De allí que, cuando unos meses después llegan al Plata las noticias de la disolución de la Junta Central, y al precipitarse los acontecimientos que desembocan en la instauración de la Primera Junta, resulta iluminadora la afirmación de José Luis Romero acerca de que el dilema planteado a los actores de esos sucesos consistió en elegir entre una independencia riesgosa y una autoridad inexistente, así como el juicio de Halperin Donghi en el sentido de que los criollos debieron preguntarse cómo sobrevivir a unos cambios que ya no podían cancelarse.

Los acontecimientos europeos movilizaron la vida política en la ciudad de Buenos Aires y tuvieron su primer epicentro en el Cabildo Abierto del 22 de mayo de 1810. A éste fue convocada la "gente decente", por la que, según Corbellini, debía entenderse "toda persona blanca que se presente vestida de frac o levita". De los más de 400 convocados, asistieron aproximadamente 250 vecinos, y para su resolución fue fundamental la participación de los regimientos militares que venían configurándose desde las invasiones inglesas, de allí el poder de Cornelio Saavedra, jefe del Regimiento de Patricios.

La Primera Junta finalmente designada juró el 25 mayo, y a partir de estas jornadas Moreno surgió como su dinámico secretario de Guerra y Gobierno. Entre mayo y diciembre, con un ritmo febril, produjo un conjunto de artículos que nos permiten analizar el derrotero de sus ideas y formularle algunas preguntas básicas. Esos textos pueden encuadrarse dentro del movimiento descripto por François Furet al decir que la Revolución Francesa

> [...] no es sólo el "salto" de una sociedad a otra; es también el conjunto de modalidades por las que una sociedad civil, súbitamente abierta por la crisis del poder, libera todas las palabras de las que es portadora.

Y del conjunto de esas palabras, también nos resultan centrales aquellas que desatan "una competencia de discursos por la apropiación de la legitimidad".

Este último término nos plantea nuevamente la necesidad de algunos esclarecimientos conceptuales, de modo que podemos ordenar la lectura de esos escritos mediante un recorrido que parte de la idea de "revolución", pasa por la de "legitimidad" y se dirige hacia la idea de "libertad" para confrontarnos con el pensamiento liberal y concluir con la referencia ineludible al pensamiento de Jean-Jacques Rousseau y a la categoría de "nación". Veamos.

En el primer aspecto, al iniciarse lo que llamamos la Revolución de Mayo, nadie dice que lo que está ocurriendo es efectivamente una *revolución*. Incluso la Primera Junta ha jurado "conservar íntegra esta parte de América a nuestro augusto soberano el señor don Fernando VII y sus legítimos sucesores y guardar puntualmente las leyes del reino". Sin embargo, en los *Escritos* de Moreno es visible una problematización cada vez más radicalizada en torno de la cuestión de la legitimidad; problematización que en varios momentos se abre a una interpretación rupturista (esto es, revolucionaria) del pacto colonial.

Ingresando en este aspecto de nuestra lección, es claro que, como todo concepto, la idea de "revolución" tiene su historia o, mejor dicho, sus historias. Si la revolución norteamericana de 1776 adoptó naturalmente la versión inglesa, en Hispanoamérica se instaló con mayor fuerza la idea acuñada en el espectacular laboratorio político de la Revolución Francesa. A diferencia de las revoluciones inglesa y norteamericana, la francesa acuñó la convicción de que la revolución nace de un vacío, ya que no tiene bases en el pasado, con el que se rompe, ni con la religión, por su carácter laico. Y si decimos que ésta no es la concepción que acompañó a la revolución inglesa de 1688 ni a la norteamericana de 1776 es porque éstas se pensaron a sí mismas como una suerte de restauración, de recuperación de una tradición virtuosa que había sido deformada o traicionada y a la que era preciso retornar. En cambio, la Revolución Francesa no podía legitimarse o fundarse ni en las costumbres de una tradición venerable ni en el criterio de la trascendencia divina.

A partir de 1789, esto es, en el laboratorio político e ideológico de la Revolución Francesa, este término comienza a identificarse con un cambio súbito y absoluto, que implica una negación de la tradición, es decir, una negación de la historia, hacer tabla rasa de la historia. De ahí que la idea de "revolución" incluya la noción de creación *ex-nihilo*: una creación a partir de la nada. Se ha señalado al respecto una cita del Comité de Salvación Pública en el período jacobino de la Revolución Francesa:

> La transición de una nación oprimida hacia la democracia es como el esfuerzo mediante el cual la naturaleza surge de la nada. Hay que rehacer enteramente a un pueblo si queremos hacerlo libre, destruir sus prejuicios, alterar sus costumbres, limitar sus necesidades, erradicar sus vicios y purificar sus deseos.

Una cita de un artículo titulado "Poesía, mito, revolución", del escritor mexicano Octavio Paz, nos sirve para seguir avalando esta idea. Dice lo siguiente:

> La revolución es la vuelta al tiempo del origen, antes de la injusticia. En suma: la revolución es un acto eminentemente histórico y, no obstante, es un acto negador de la historia. El tiempo nuevo que instaura es una restauración del tiempo original.

Vale la pena recordar, al respecto, que una de las medidas de los revolucionarios franceses consistió en reformar el ordenamiento mismo del tiempo al modificar el calendario e imponer efectivamente un año cero de la historia y una nueva nomenclatura de los meses (Brumario, Pluvioso, Vendimiario, Nievoso, etcétera).

Éste resultaría el modo de encarar la reflexión acerca del proceso revolucionario argentino, tal como nos muestra la posterior visión de Sarmiento, en cuyos *Recuerdos de provincia* leemos:

> Norteamérica se separaba de la Inglaterra sin renegar la historia de sus libertades; de sus jurados, sus parlamentos y sus letras. Nosotros, al día siguiente de la Revolución, debíamos volver los ojos a todas partes buscando con qué llenar *el vacío* que debían dejar la Inquisición destruida, el poder absoluto vencido.

Rescatemos de esta última frase la palabra "vacío" (que reencontraremos en las referencias de Sarmiento y Alberdi a la realidad argentina), porque esta palabra bien podría aplicarse al modo en que los revolucionarios franceses conciben su propia revolución. De allí que la Revolución Francesa –y algo parecido podría pensarse para esta parte del mundo– no pueda asentar su criterio de legitimidad en elementos que estén más allá de sí misma. Por todo ello, a las revoluciones así concebi-

das se les plantea el extraordinario desafío, típicamente moderno, de legitimarse en sí mismas.

Luego de este breve periplo, podemos proseguir diciendo que la elección de una junta de gobierno el 25 de mayo de 1810 inaugura en el Río de la Plata el interrogante por la fundamentación o legitimación del nuevo régimen de poder. ¿Qué significa esto y por qué es importante la legitimidad en el ordenamiento y aun en la subsistencia de las sociedades?

Con esta pregunta tocamos un problema crucial de la teoría y la práctica políticas, ya que la legitimidad remite al atributo del poder político que garantiza la obediencia de los gobernados. Cuestión exacerbada en nuestro caso porque la autoridad que ha quedado vacante en el Río de la Plata pertenecía a un orden de legitimidad de Antiguo Régimen (una monarquía fundada en el derecho divino) y la que alborea aparece abierta a las revoluciones y a los criterios políticos modernos que circulan en Inglaterra, Estados Unidos y Francia.

Precisamente la modernidad imaginaría nuevos criterios de legitimidad sobre una base inmanente o terrenal ("natural", se decía en la época, como opuesto a "sobrenatural"). Para ello, la teoría política apeló a la construcción de argumentaciones y mitos científicos acerca del origen del orden social. Esto resultaba imprescindible porque la sociedad ya no era concebida como un dato natural sino como un *artificio*, como una *construcción*, dado que el hombre ya no era el *zoón politikón* aristotélico (el animal que vive en la polis, el animal político o social), sino un ente *presocial y prepolítico*, alguien que es un ser humano antes de ingresar en el estado civil o de sociedad. Éste es el sujeto a partir del cual fueron pensadas las teorías contractualistas de Hobbes, Locke y Rousseau.

Para argumentar estas posiciones, la teoría moderna articuló dos concepciones: el jusnaturalismo y el contractualismo. Ya hemos hablado sobre la primera. En cuanto a la concepción contractualista, parte de una hipótesis según la cual los seres humanos, nacidos como individuos presociales, debido a diferentes circunstancias deciden asociarse, es decir, vivir en sociedad, constituir la sociedad. Por tanto, la sociedad moderna es concebida como autorreferencial, se refiere a sí misma, se funda a sí misma, se autoinstituye. Y como el acto fundacional es un acuerdo público de los habitantes de la polis, entonces la política desplaza a la religión en tanto "cemento" de la sociedad, y progresivamente el fundamento divino dejará lugar al principio de la soberanía popular.

Cuando esta concepción se traduce exitosamente a las luchas políticas podemos decir que se está en presencia de una revolución, ya que se ha mudado la sede del poder supremo, es decir, de la soberanía, que ha pasado del rey por derecho divino a un nuevo sujeto: el pueblo soberano.

De manera que, entre mayo y diciembre de 1810, al debatirse la cuestión de la legitimidad del nuevo gobierno, Mariano Moreno participa de un problema que ha recorrido parte del mundo occidental y que preocupa ahora al mundo hispánico. Ya cuando en España comienzan a aparecer las juntas que se arrogan la capacidad de cubrir el vacío político ante el cautiverio del rey, una fundamentación recurre a la tradición populista de origen medieval teorizada en el siglo XVI por el jesuita Francisco Suárez (1548-1617). Según ésta, el poder divino no se implanta directamente sobre el monarca sino sobre el pueblo, el cual a su vez lo transfiere al rey. Se trata de una concepción distinta del absolutismo extremo, en donde el poder de la divinidad es otorgado directamente al monarca absoluto, con lo cual su mandato es ilimitado. En cambio, en la versión suarista, la línea de derivación del poder (Dios-pueblo-rey) posibilita que, ante la violación del pacto por parte del monarca o ante su desaparición sin legítimo sucesor, el pueblo recupere los poderes enajenados en el monarca. Es lo que se conocerá como teoría de la "retroversión de poderes". El razonamiento, como verán, es claro.

En el caso de Moreno (sin ingresar por indecidible en la hipótesis conocida como "la máscara de Fernando VII", por la cual su invocación era un artilugio fingido para ganar tiempo), vemos que aún en diciembre de 1810 (o sea, poco antes de perder su cargo y luego su vida), el secretario de la Primera Junta escribe: "[...] el Rey es amado y respetado, y nos unen a su sagrada persona iguales vínculos a los que forman la fidelidad y vasallaje de los Pueblos de España". Se observa asimismo que para legitimar la nueva situación sigue recurriendo a la concepción de la "retroversión de poderes": "La autoridad de los pueblos en la presente causa se deriva de la reasunción del poder supremo, que por el cautiverio del Rey ha *retrovertido* al origen de que el Monarca lo derivaba". A partir de allí, le basta por momentos con proclamar y reclamar la igualdad entre las colonias americanas y las provincias españolas. Así aparece desarrollada la cuestión en sus "Reflexiones sobre una proclama publicada en la Corte del Brasil por el Marqués de Casa Irujo", de julio y agosto de 1810, en la cual recuerda que "vuestros representantes dijeron que los Pueblos de América eran parte integrante de la

Nación, y que gozaban los mismos derechos, los mismos privilegios que los pueblos de España".

Pero en otros documentos, como el titulado "Sobre el Congreso convocado y constitución del Estado", apela a una argumentación más radical, en la que reconoce que el pacto de sujeción al rey impera en España.

> Los pueblos de España consérvense enhorabuena dependientes del Rey preso, esperando su libertad y regreso. Ellos establecieron la monarquía, y envuelto el príncipe actual en la línea que por expreso pacto de la nación española debía reinar sobre ella, tiene derecho a reclamar la observancia del contrato social en el momento de quedar expedito para cumplir por sí mismo la parte que le compete.
> [En cambio] la América en ningún caso puede considerarse sujeta a aquella obligación: ella no ha concurrido a la celebración del pacto social de que derivan los monarcas españoles los únicos títulos de la legitimidad de su imperio. La fuerza y la violencia son la única base de la conquista que agregó estas regiones al trono español; conquista que en trescientos años no ha podido borrar de la memoria de los hombres las atrocidades y horrores con que fue ejecutada... Ahora, pues, la fuerza no induce derecho, ni puede nacer de ella una legítima obligación que nos impida resistirla, apenas podamos hacerla impunemente; pues, como dice Juan Jacobo Rousseau, una vez que recupera el pueblo su libertad, por el mínimo derecho que hubo para despojarle de ella, o tiene razón para recobrarla o no la había para quitársela.
>
> **Mariano Moreno**, "Sobre el Congreso convocado y constitución del Estado", en *Escritos*, prólogo y edición crítica de Ricardo Levene, Buenos Aires, Estrada, 1956.

En ese texto se percibe con toda claridad la radicalización de la postura de Moreno, así como el hecho de que la fuente de su argumentación y de su radicalización se encuentra en Rousseau, a quien hay que remitirse en tanto presencia fundamental en esta perspectiva contractualista. Al editar el *Contrato social* de Rousseau para su difusión, Moreno lo justificó diciendo que con ello reimprimía uno de "aquellos libros de política que se han mirado siempre como el catecismo de los pueblos libres". Gracias a él, "los pueblos aprendieron a buscar en el pacto social la raíz y único origen de la obediencia".

Llegados a este punto, podemos preguntarnos si las argumentaciones de Moreno resultan congruentes con la teoría contractualista, es decir, si pertenecen a un ámbito de ideas, a una suerte de diccionario o lengua moderna o si bien se vinculan a una lengua premoderna. Para desplegar este análisis debemos introducir una especificación sobre la idea de pacto, porque en la teoría política se habla de dos tipos de pacto: un pacto de sujeción y un pacto de asociación. Lo que hemos encontrado hasta aquí en los escritos de Moreno es la utilización de la noción de "pacto de sujeción", aquel por el cual los súbditos rinden obediencia o sumisión al soberano en tanto éste realice un buen gobierno. De allí que en caso de incumplimiento los súbditos tengan derecho a la rebelión. Dicho esto, tenemos que recordar que este tipo de pacto se encuentra ya reconocido en el derecho medieval.

En cambio, lo estricta y específicamente moderno es el llamado "pacto de asociación", por el cual los individuos deciden libremente conformar o construir una sociedad; es decir, deciden vivir juntos. Se afirma así el carácter construido o artificial (no natural) de la sociedad. En este sentido, este tipo de pacto se aparta de la tradición aristotélica del *animal político o social* y también de las argumentaciones teológicas que fundan la sociedad en un mandato divino (en la Biblia, Dios no le pregunta a Adán si quiere tener una compañera para fundar el primer vínculo social; simplemente se la impone por considerar que "no es bueno que el hombre esté solo").

Concluiremos entonces en que el pacto de sumisión instaura un poder político que escinde una sociedad ya existente entre gobernantes y gobernados (y por ello puede encontrarse en doctrinas premodernas), mientras el pacto de asociación se opone a la visión aristotélico-tomista de la sociedad como un hecho natural, sostiene la definición del hombre como un individuo pre-social y pre-político y concibe a la sociedad como un artificio autoinstituido por los seres humanos.

En este aspecto, el contractualismo se vincula con el liberalismo y con el jusnaturalismo, puesto que aquí los seres humanos son individuos anteriores a la sociedad y nacen portadores de ciertas potencias o derechos. Entre estos derechos naturales se encuentra básicamente la libertad, de donde se deriva la palabra "liberalismo". Es decir, para éste la libertad es un atributo del individuo, en tanto que en la tradición clásica son los organismos sociales (la polis, la *civis*) los dadores de libertad y aun de humanidad a cada uno de sus miembros. Por eso Sócrates elige la cicuta al exilio, porque prefiere morir como un hombre y no vivir des-humanizado, fuera de la polis.

Por cierto, y es hora de que lo diga aun cuando volveré sobre ello, la modernidad ha introducido otra creación de vastísimas consecuencias: la invención del *individuo.* Hasta entonces, los seres humanos habían sido concebidos fundamentalmente como seres que formaban parte de una totalidad mayor (la polis, la ciudad-Estado, la comunidad, el gremio, el reino). Por un proceso que ya en el siglo XIX se ha desplegado considerablemente, para entonces cada ser humano es considerado un sujeto independiente y autónomo lanzado a su autorrealización. Independiente porque ya no depende de factores ajenos a él, y autónomo porque tiene potencias y derechos propios e inalienables. Por eso, según la representación de la sociedad como una sumatoria de individuos, la pregunta inevitable es por qué estos individuos libres y autónomos deciden formar sociedad, por qué viven juntos y no cada quien por su lado. La respuesta ya nos resulta conocida: viven juntos por un acto de voluntad que consiste en pactar la convivencia con los demás.

Todo esto lo he dicho para que se entienda por qué es imposible que en un texto premoderno aparezca la idea del pacto de asociación. Por ende, si en algún momento encontramos afirmaciones de Moreno que refieran a la idea de la existencia de un pacto social, podríamos afirmar que estamos en presencia de un rasgo de modernidad en su pensamiento.

Pero una cosa es la doctrina y otra el modo como las personas concretas la enuncian. De hecho, no resulta sencillo determinar en sus *Escritos* a cuál de aquellas tradiciones responde, porque en muchos pasajes pacto de asociación y de sujeción aparecen confundidos. Por ejemplo, en el prólogo a *El contrato social*, libro que hace traducir y repartir en las escuelas, escribe:

> Los tiranos habían procurado prevenir diestramente este golpe atribuyendo un origen divino a su autoridad; pero la impetuosa elocuencia de Rousseau, la profundidad de sus discursos, la naturalidad de sus demostraciones disiparon aquellos prestigios; y los pueblos aprendieron a buscar en el pacto social la raíz y único origen de la *obediencia.*

Aquí se refiere a un pacto de obediencia o sujeción y no de asociación. Existe empero un pasaje fundamental, aparecido en la *Gaceta* del 2 de noviembre de 1810, en el que diferencia entre el pacto de sujeción (entre el rey y los súbditos) y el de asociación (entre las personas), y nos

dice que este último era anterior al de sujeción. Pero todavía resulta ambiguo en cuanto a si esos "pueblos" que "ya lo eran" tuvieron su origen en un pacto libre y voluntario (moderno) o si fueron constituidos, según la visión premoderna, por voluntad divina o por naturaleza.



La disolución de la Junta Central (que si no fue legítima en su origen, revistió al fin el carácter de soberanía por el posterior consentimiento, que prestó la América, aunque sin libertad ni examen) restituyó a los pueblos la plenitud de sus poderes, que nadie sino ellos mismos podía ejercer, desde que el cautiverio del Rey dexó acephalo el reyno, y sueltos los vínculos que lo constituían centro y cabeza del cuerpo social. En esta dispersión *no sólo* cada pueblo reasumió *la autoridad* que de consuno habían conferido al Monarca, sino que *cada hombre* debió considerarse en el estado anterior al pacto social de que derivan las obligaciones que ligan al Rey con sus vasallos. *No* pretendo con esto reducir los individuos de la Monarquía a la *vida errante* que *precedió* la formacion de las sociedades. Los vínculos que unen el pueblo al Rey son distintos de los que unen a los hombres entre sí mismos: un pueblo es pueblo *antes* de darse a un Rey; y de aquí es que, aunque las relaciones sociales entre los pueblos y el Rey quedasen disueltas o suspensas por el cautiverio de nuestro Monarca, los vínculos que unen a *un hombre* con otro *en sociedad* quedaron subsistentes, porque *no dependen de los primeros*; y los pueblos no debieron tratar de formarse pueblos, pues *ya lo eran*; sino de elegir una cabeza que los rigiese, o regirse a sí mismos según las diversas formas con que puede constituirse íntegramente el cuerpo moral.

Mariano Moreno, *Escritos*, prólogo y edición crítica de Ricardo Levene, Buenos Aires, Estrada, 1956, tomo II.

En otro artículo del mismo período, la referencia es más terminante. Allí Moreno escribe: "La usurpación de un caudillo, la adquisición de un conquistador [...] han formado esos grandes imperios en quienes nunca obró el pacto social"; y aquí viene la frase importante: "[...] y en que la fuerza y la dominación han subrogado esas *convenciones* de que deben los pueblos derivar *su nacimiento y constitución*". Aquí se refuerza sin lugar a dudas la idea de que el origen mismo de un pueblo, su nacimiento, proviene de un pacto.

No obstante, el carácter ambiguo y vacilante de estas afirmaciones subsiste, en parte por el uso de los términos "pueblo" y "los pueblos", que en su universo de discurso significan algo distinto de lo que entiende el contractualismo moderno cuando piensa al pueblo como una sumatoria de individuos, donde el término por subrayar es "individuos". Ocurre que cabe dudar, y así se ha hecho en la literatura histórica reciente, de que en Hispanoamérica existiera el concepto mismo de "individuo" como aquel sujeto construido y definido por la modernidad. Esto nos lleva, y no por complicar inútilmente las cosas sino por necesidad interpretativa, a una nueva precisión conceptual: qué entendemos por el término "individuo".

Los historiadores nos enseñaron que a partir de la última etapa de la Edad Media europea se produce un fenómeno de *individuación*; esto es, que los sujetos humanos comienzan a ser considerados como individuos, y el individuo, como un sujeto autónomo, transparente a sí mismo desde su conciencia y dueño de sus decisiones y sus prácticas, es decir, libre. Si alguien está interesado en observar un momento culminante de este proceso en el ámbito filosófico, puede recurrir con provecho a la lectura del *Discurso del método*, publicado por René Descartes en 1637. Aquí, bástenos con decir que desde entonces los sujetos ya no se definen por su pertenencia a un orden colectivo (una comunidad, un pueblo, un gremio, etc.) sino por sí mismos. El individuo es el sujeto que se sustenta a sí mismo.

Al mismo tiempo, con el surgimiento de la modernidad, las sociedades serán consideradas una colección de individuos.

Por todo esto, no deben asombrarnos las vacilaciones y ambigüedades al respecto del discurso de Moreno, alguien que habitaba un mundo material y simbólico que desde tres siglos atrás formaba parte de un orden propio del Antiguo Régimen monárquico, en el cual el proceso de individuación, de configuración de una cultura individualista tardó más que en países como Inglaterra y en las colonias norteamericanas, así como en regiones donde se impuso la Reforma luterana sobre la iglesia católica. (El cristianismo reformado por Lutero y Calvino contiene una apelación al individuo creyente más que al colectivo reunido en una iglesia, en una comunidad a la que se pertenece como miembro de un cuerpo o corporación.)

Ahora bien, ¿por qué puede interesarnos esta noción de "individuo" para comprender la historia del Río de la Plata de Mariano Moreno? Precisamente, la historiografía de los últimos años ha remarcado que la presencia o ausencia de esta categoría de "individuo" es una llave que

abre o cierra la existencia de un proceso de modernización socio-cultural en el contexto hispanoamericano de aquellos años. Se ha argumentado que en los documentos coloniales aparece una y otra vez la noción de "pueblos", noción incongruente con la de individuo. Se ha concluido así que, en general, la realidad hispanoamericana se hallaba más cerca de una cultura holística, corporativa, comunalista, que de una individualista y moderna.

Sobre la base de estas advertencias –sin duda demasiado genéricas–, acerquémonos nuevamente a los escritos de Moreno guiados por esta preocupación concreta. Rápidamente nos daremos cuenta de que la interpretación de esos escritos requiere la introducción de otros conocimientos, concepciones y creencias de aquella época, donde el par individuo-comunidad resulta insuficiente para comprender el modo en que se concebía la realidad hispanoamericana.

Esto es así porque dicha mirada está tallada por dos tradiciones diferentes: para decirlo rápidamente, la anglosajona y la proveniente del legado de Rousseau. Ambas sostienen que, para que emerja y se constituya la figura del ciudadano, se requiere no sólo de individuos autónomos sino también iguales. Autónomos e iguales para que no dependan de otros seres humanos y para que tengan la misma cuota de derechos. Por consiguiente, un orden legítimo será el que proteja la realización plena de valores o derechos definidos como naturales: en principio, el valor del cual el liberalismo extrae su nombre; obviamente, la libertad.

Pero es justamente aquí donde entenderíamos mal este proceso político-cultural si no comprendiéramos que bajo el mismo término "libertad" se albergan dos significados diversos, los cuales promueven culturas políticas diferentes.

Para que el abordaje de esta cuestión resulte más rico, permítanme un acercamiento genérico al tema. En este plano, de lo que se está hablando es del origen del orden político y social. La pregunta crucial sería: ¿por qué hay orden (cuando lo hay, naturalmente) en los colectivos humanos? También podemos preguntarnos ¿por qué obedecemos?

Las respuestas posibles, lógica e históricamente, son pocas. O el orden deriva de un poder exterior trascendente (Dios, la naturaleza), o de la coerción o la fuerza, o bien del consenso. Entonces, nuestra obediencia proviene de una fuerza divina o natural, o de la violencia que se ejerce sobre nosotros, o de un acuerdo colectivo. Es sabido que los modernos de los siglos XVII y XVIII optaron por la tercera respuesta; para fundamentar su posición desarrollaron la teoría llamada "contractualismo".

Como su nombre lo indica, aquí el lazo social, el que instituye sociedad, es pensado de modo revolucionario como un vínculo artificial, no natural. La sociedad es una construcción, una invención, puesto que antes del contrato lo que existían eran esos entes autónomos y aislados que llamamos "individuos".

Cabe entonces una nueva pregunta: ¿por qué los humanos deciden vivir juntos, constituir sociedad? Ya sea para salir de un estado presocial o de un estado de naturaleza considerado invivible porque es el ámbito de "la guerra de todos contra todos", como señalaba Hobbes, ya sea para la recomposición de un estado de naturaleza virtuoso que por causas exógenas ha sido desquiciado por la civilización, tal como pensaba Rousseau, o bien para la mejor protección de derechos individuales que son naturales e inalienables, según lo concebía Locke.

Volvamos ahora a Mariano Moreno y al Río de la Plata. De todo lo dicho, en este momento debemos recuperar la existencia de dos tipos de contractualismo. Ya que, como escribió J. G. Merquior en *Liberalismo viejo y nuevo*:

> [...] el consentimiento puede variar sobre dos ejes. Primero, el consentimiento puede ser dado en forma individual o corporativa. Segundo, el consentimiento a un gobierno puede ser otorgado de una vez por todas o de manera periódica y condicional.

De tal modo, la originalidad de Hobbes y Locke consistió en dar importancia al consentimiento *del individuo*. La innovación de Locke, en su *Segundo tratado sobre el gobierno*, publicado en 1689, fue concebir el consentimiento como periódico y condicional. Aquí "los derechos personales provienen de la naturaleza, como dones de Dios, y están lejos de disolverse en el pacto social".

Así, el contractualismo de Locke constituyó la apoteosis del derecho natural en el sentido individualista moderno. En cambio, en los contratos sociales ideados por Hobbes y por Rousseau, los individuos enajenaban completamente su poder a un rey o a una asamblea.

Recordemos ahora que el contractualismo más penetrante e influyente en Hispanoamérica (a diferencia del mundo anglosajón) fue el de Rousseau, y que fue en él en quien Moreno se inspiró expresamente. De ahí que frente al contractualismo individualista de Locke tengamos un contractualismo holístico, comunitarista o corporativo. Esto se traduce en que, como dijo Ernst Cassirer, en la vertiente de Rousseau "no es el individuo, sino la *volonté générale*, la que tiene determinados dere-

chos fundamentales". No es la sociedad (en tanto sumatoria de individuos) sino la comunidad (como unidad, como pueblo-uno) la que es depositaria y a la que pueden atribuirse los derechos naturales y, por ende, la libertad. No hace falta ningún comentario adicional. En *El contrato social,* Rousseau escribió: "El pacto social otorga al *cuerpo político* un poder absoluto sobre todos sus miembros".

También puede decirse que en Rousseau hay un predominio de lo cívico (que viene de *civis,* ciudad, esto es, lo público, la *res publica,* la república) y se encuentra asimismo una afirmación de la legitimidad fundada en la soberanía popular. En cambio, en el liberalismo de raíz inglesa hay un predominio de la libertad individual y prevenciones ante el despotismo de la mayoría. El primero pone así el acento en la igualdad y el segundo en la libertad, los dos principios que animarán con sus tensiones todo el pensamiento político del liberalismo de ahí en más.

Ya a principios del siglo XIX, el francés Benjamin Constant señaló la diferencia entre lo que llamó "la libertad de los antiguos" y "la libertad de los modernos": mientras la primera es una "libertad *para*", la de los modernos es una "libertad *de*". La libertad de los modernos es *restrictiva* o negativa, pretende "liberarse de": del estado, de la sociedad, de la opinión de los demás, etcétera. Es la libertad la que pone vallas para preservar la única libertad en la que el liberalismo clásico de los siglos XVII y XVIII, a la John Locke, cree: la libertad privada del individuo, en la medida en que para esta corriente la libertad es un atributo que sólo puede predicarse del individuo. Y como no puede haber nada por sobre la libertad del individuo, combatirá todo aquello que la limite, llámese estado, pueblo, clase, mayoría, masas o nación.

En cambio, la libertad de los antiguos implica que el individuo es libre si y sólo si participa de los asuntos de la comunidad, en la cosa pública, y de tal modo confluye con el legado republicano y el humanismo cívico. Una es la libertad civil y la otra la libertad política, porque se relaciona con la polis, con la ciudad, con la nación, con el estado. Son las marcas de esta concepción, vía Rousseau y su concepto de la voluntad general, lo que hallaremos en los textos de Mariano Moreno.

A diferencia del contrato de raigambre anglosajona, este contrato implica "la alienación total de cada asociado con todos sus derechos a toda la comunidad", tornando de este modo dicha unión "lo más perfecta posible". Justamente Benjamin Constant ve en esta concepción la semilla del despotismo jacobino de la Revolución Francesa. En ésta, la comunidad aparece como superior a los individuos y a sus derechos, y de este modo introduce la posibilidad del despotismo de la ma-

yoría y la dirección hacia la monocracia. De allí la idea de la voluntad general, que pone "a cada miembro como parte indivisible del todo", configurando un cuerpo en el sentido fuerte de la palabra, es decir, "un yo común" (ese *yo* que más tarde Hegel diría que en rigor es un *nosotros*), una persona pública que Rousseau decide llamar república, con lo cual funda la democracia y un republicanismo que se diferencia del clásico. Si Cicerón podía pensar en una república que fuera aristocrática, en Rousseau esa república se identifica con la democracia al colocar la igualdad como valor insustituible.

Teniendo en cuenta todo esto, sinteticemos para volver al eje general de nuestra exposición. En el Antiguo Régimen, los seres humanos se definían por su pertenencia a un grupo, a una corporación o incluso a una familia, lo cual los hace formar parte de determinado linaje (de ahí la importancia de los apellidos en estas sociedades para establecer la ubicación social de las personas). Allí la sociedad es un cuerpo compuesto por grupos diferentes y jerarquizados, con distintas atribuciones de derechos, en tanto que en la sociedad moderna estamos ante una asociación de sujetos libres e iguales.

Justamente, el imperio español ha sido concebido como un conjunto de pueblos, término que arrastra referencias organicistas y corporativas, en la medida en que estos pueblos no están compuestos por la sumatoria de los individuos, sea sencillamente porque el individuo no existe dado que los sujetos no son libres ni iguales, sea porque en ellos el colectivo prima sobre los derechos individuales. De hecho, quienes reasumían los derechos ante la ausencia del rey Fernando VII eran precisamente "los pueblos".

Este rasgo es muy importante puesto que diseña una configuración imaginaria y real que ha marcado la cultura política hispanoamericana –y la cultura sin más– con una fuerte impronta organicista. Es decir, que pervive entre nosotros un privilegiamiento de los cuerpos orgánicos, colectivos, sobre los individuos; figuras colectivas que pueden ser la familia, la corporación, el pueblo, la nación, etcétera. Aun la tradición liberal hispanoamericana se ha inclinado a una lectura más rousseauniana, más populista, totalizadora y organicista que hacia una lectura como la que impera en Inglaterra o en los Estados Unidos de América. Esto tiene consecuencias sobre la constitución del modo como los sujetos se observan a sí mismos y a la sociedad, así como al modo en que organizan sus prácticas sociales y políticas.

Tengamos en cuenta además que el uso del término "pueblos" en Hispanoamérica refiere a reinos, provincias o ciudades, y serán estos

pueblos los que, conservando su soberanía, compondrán el conglomerado de la nación. Claro que aquí "nación" significa "nación natural", un concepto de origen jusnaturalista medieval que indica el lugar del nacimiento como una entidad originaria y autosuficiente, y por ende, diferente de la liberal, que asocia nación con estado.

Así, el propio Moreno escribe:

> [...] ya en otra gazeta, discurriendo sobre la instalación de las Juntas de España, manifesté que, disueltos los vínculos que ligaban los pueblos con el Monarca, cada provincia era dueña de sí misma, por cuanto el pacto social no establecía relación entre ellas directamente, sino *entre el Rey y los pueblos.*

En la América española, precisamente, los pueblos están compuestos no por ciudadanos sino por *vecinos*, noción que incluye estatus desiguales y desigualdad de derechos. El vecino –como recalcó Guerra– posee un estatuto particular, diferenciado (fueros), por ende implica la desigualdad entre las personas, dentro de una concepción corporativa o comunitaria de lo social. En otros términos, no es un individuo componente de una colectividad abstracta (pueblo, nación), sino un "hombre concreto, territorializado, enraizado" en una sociedad o pueblo concreto y perteneciente a una corporación de tipo económico, eclesiástico, profesional, etcétera. En cambio, el ciudadano moderno es el componente individual de una comunidad abstracta (la nación, el pueblo), portador de derechos civiles (propiedad, libertad, seguridad) y de derechos políticos que lo definen como ciudadano.

No debemos perder de vista el carácter político de los discursos de Moreno, los cuales –más allá de la coherencia teórica– buscan remarcar que el pacto de sujeción había caducado por vacancia y ausencia de sucesión legítima, y de allí en más argumentar que la conquista (española) no legitimaba el derecho de dominación. En consecuencia, sostenían que la Revolución de Mayo mudaba radicalmente el asiento de la soberanía, y la trasladaba del cuerpo del rey al cuerpo del pueblo, de la soberanía del rey a la soberanía popular. Con lo cual es posible concluir que se hallaba en vías de legitimar la idea de una revolución política, en la medida en que ésta implica justamente una gigantesca traslación del criterio de la soberanía.

Dentro de este operativo legitimador, los *Escritos* de Mariano Moreno apelarán al término "nación". Pero hagamos un alto para remarcar que aquí es preciso moverse con cuidado para no incurrir en anacronismos,

es decir, para no atribuirles a los actores del pasado conceptos o ideas que no formaban parte de su universo mental.

En principio, hay que someter a escrutinio, a observación crítica, el concepto de "nación", puesto que la noción moderna de nación incluye la noción de "estado". Dicho de otro modo, en la modernidad la nación es el estado-nación. Por eso, resulta complicado sostener que Moreno pudiera imaginar algo así en esos meses de 1810 en que la forma estatal anterior estaba en crisis y aún no se vislumbraba otro estado *nacional* que la sustituyera. En verdad, un estado con alcance realmente nacional sólo se constituye plenamente en 1880 (en la lección 4 volveremos sobre esto). Por tanto, podemos ver en sus textos que lo que forma parte del imaginario morenista bajo el término "nación" es una figura de pertenencia identitaria, encuadrada por instancias jurídico-institucionales, a las que Moreno les atribuirá determinadas cualidades según un modelo republicano.

En segundo término, a esa forma identitaria no puede atribuírsele el gentilicio "argentino". Antes de 1810, Moreno ha utilizado la categoría "nación" agrupando al conjunto de los pueblos españoles, tanto europeos como americanos, tanto a la metrópoli como a las colonias de España. También luego de la destitución del rey de España, la Constitución de Cádiz de 1812 expresará en su artículo 1° que "la Nación española es la reunión de todos los españoles de ambos hemisferios".

Si bien a partir de mayo esta idea se torna más borrosa en los escritos de Moreno, es seguro en ellos que "nación" no puede significar de ninguna manera "nación argentina", así como "argentinos" tampoco se usa con el significado que posee actualmente. Esto por la sencilla razón de que no existe tal nación y porque, además, aunque el nombre "argentinos" efectivamente existe desde el poema *La Argentina* de Del Barco Centenera, publicado en 1602, en la época de la Revolución de Mayo y más adelante el término sólo designa a los habitantes de Buenos Aires. De modo que, siguiendo a Ángel Rosenblat, entendemos que "argentino" designa a los habitantes (no a los nativos) criollos y españoles de Buenos Aires y su región, con exclusión de las castas (mestizos, mulatos, etcétera). O sea que es un término que comienza siendo local y después se extiende para designar al conjunto de los habitantes de aquello que se definirá como República Argentina a lo largo de un proceso que llevará varias décadas.

Ahora bien: ¿cuál es entonces la construcción imaginaria, la figura de nación, patria o país que podemos desentrañar en los *Escritos* de Moreno? ¿Con qué predicados, cualidades y contenidos llena esta forma?

Esto también podría preguntarse de esta manera: ¿cuál es el tipo de nacionalismo o de patriotismo que profesa Moreno, con qué rasgos identifica lo que imagina como esa entidad a la que pertenece y en la que se está desarrollando una revolución?

Para comenzar, vemos que, en lo que se refiere al plano territorial, sus alcances se revelan en la convocatoria a la Junta Grande y en los destinos adonde se comunican las decisiones de la Junta y se envían los ejércitos para combatir a las fuerzas españolas o provinciales opuestas a ellas. Naturalmente, éstas dibujan el mismo espacio de pertenencia de la colonia; esto es, el de los límites del Virreinato del Río de la Plata: las intendencias de Buenos Aires, de Salta del Tucumán, Córdoba del Tucumán, La Paz, Cochabamba, Potosí, Charcas y Paraguay, y las provincias de Moxos, Chiquitos, Montevideo y Misiones, es decir, la mayor parte de lo que hoy es Argentina, Bolivia, Paraguay y Uruguay. Dicho sea de paso, esto habría de generar un mito de larga duración, que identificaría a la Argentina (que no existía) con esa extensión, elaborando entre nosotros una versión irredentista, o sea, la de un territorio propio ilegítimamente expropiado.

Esta situación, dentro de un territorio mal comunicado y con fuertes tendencias localistas que prontamente habrían de manifestarse, ofrecía débiles elementos para avalar un "nacionalismo territorial", es decir, la identificación de un espacio patrio de pertenencia con un espacio geográfico definido. En todo caso, desde percepciones como la de Moreno, ese imaginario territorial tenía un núcleo nítido de referencia en la ciudad de Buenos Aires y, a lo sumo, en su *hinterland* bonaerense, que establecía una relación de subordinación sobre las provincias del hasta entonces Virreinato. Esta visión se expresa claramente en las notas de Moreno escritas con motivo de la "desobediencia" de Montevideo: "¿Qué sería del orden público –escribió en la *Gaceta*– si los pueblos subalternos pudiesen resolver por sí mismos la división de aquellas capitales que el soberano ha establecido como centro de todas sus relaciones?".

¿Qué quiere decir entonces Moreno cuando habla de "nación"? En principio, sabemos que el término es realmente antiguo, sólo que antes de los tiempos modernos tanto "nación" como "patria" indicaron el lugar de nacimiento y/o de residencia. Así es Ítaca para Ulises en la *Odisea*, como Florencia lo es para Maquiavelo. Se trata de un término de la tradición antigua y medieval cargado de fuerza sentimental y moral, que luego se trasladará y resignificará en la modernidad. Entonces, la nación terminó resultando una entidad identitaria y de pertenencia, una estructura político-institucional que remite al estado en tanto mo-

nopolio de la fuerza legítima (según la definición de Max Weber) y un principio de legitimación y soberanía.

Vista en términos abstractos, la nación posee una componente material (territorio, mercado, instituciones) y otra –que es la que nos interesa– simbólica. A esta última podríamos llamarla "la ideología del estado-nación" o "nacionalismo", entendiendo por ella la concepción que considera a la nación como un sujeto histórico soberano. Pero además, y esto es fundamental, la idea de nación ocupó en la modernidad la función legitimadora que había quedado vacante por la caída de los fundamentos teológicos del orden político.

Es notable de qué manera este movimiento de secularización del poder político se vio paradójicamente acompañado por la sacralización de los símbolos nacionales, tal como se operó de modo ejemplar en el ya calificado como laboratorio político de la Revolución Francesa, replicado también en nuestras tierras a partir de 1810. Se comprueba así una evidente transferencia del vocabulario religioso al profano. Al respecto, Rosenblat verificó que después de 1810 se produjo ese mismo fenómeno. Señaló así algunas expresiones pronunciadas durante este proceso, tales como "templo de la libertad", "altares de la patria", "la santa causa de América", "el objeto sagrado de la revolución", "panteón de los mártires", "mártires de la patria", y algunas tan conocidas como la que en el Himno Nacional habla de "el grito sagrado".

En los *Escritos* verificamos que Mariano Moreno implementa la idea de "nación" como apoyatura de la nueva legitimidad, para lo cual comienza a hablar de ella como una estructura autónoma y subsistente con independencia del monarca español. Es fundamental leer con atención lo que escribe en septiembre:

> Fernando VII tenía un reino, pero no podía gobernarlo; la Monarquía española tenía un Rey, pero no podía ser gobernada por él; y en este conflicto *la nación* debía recurrir *a sí misma* para gobernarse, defenderse, salvarse y recuperar a su Monarca.

Es preciso subrayar que este uso de la nación en tanto estructura que remite a sí misma (y ya no al rey) es una innovación radical que instaura a la nación como un nuevo sujeto político, y que demanda y activa el patriotismo como pasión apuntada a la defensa de la revolución.

Por otra parte, volviendo al plano simbólico, hemos visto que el eventual imaginario de una nación estuvo asociado primero a una demanda

de igualdad jurídica de los pueblos de América con los de España, de lo cual debía derivarse una demanda de igualdad de representación con España. Luego, como mostró Noemí Goldman, como toda construcción identitaria, esta insinuada definición de una identidad colectiva nacional se realizó en contraposición con un *otro*, con un *ellos* opuesto a un *nosotros*, donde el *ellos* progresivamente abarca a los españoles europeos y el *nosotros* a los españoles americanos o criollos. Así, Moreno cree llegado el momento de recordar que el español europeo que llegaba a América "era noble desde su ingreso, rico a los pocos años de residencia, dueño de los empleos, y con todo el ascendiente que da sobre los que obedecen la prepotencia de hombres que mandan lejos de sus hogares". Y aún les gritan con desprecio a los americanos: "Alejáos de nosotros; resistimos vuestra igualdad, nos degradaríamos con ella, pues la naturaleza os ha criado para vegetar en la obscuridad y abatimiento". Y ante quienes terminan siendo calificados como "enemigos de la felicidad pública", Moreno apela a un valor central de su universo axiológico: "el sagrado dogma de *la igualdad*".

Aquí ya hemos ingresado, pues, en la adjudicación de cualidades y valores a aquel espacio virtual nacional o de pertenencia. En adelante nos serviremos de una selección de citas de Moreno para mostrar estos posicionamientos decisivos en el curso de su fugaz e intensa gestión de gobierno. Así, en una nota del 25 de octubre de 1810, sostiene que el mérito y las virtudes deben valer más que el linaje, para "que un hombre desconocido pero con virtudes y talentos no sea jamás preferido por otro en quien el lustre de su casa no sirve sino para hacer más chocante la deformidad de sus vicios". Está enunciando el principio del igualitarismo, que será uno de los pilares sobre los que asentar el proyecto y definir un espacio de pertenencia moral de virtudes. Una de sus expresiones extremas (porque en ellas incorpora a la población nativa) se halla en la orden de la Junta que Moreno leyó el 8 de junio 1810:

> En lo sucesivo no debe haber diferencia entre el militar español y el militar indio; ambos son iguales y siempre debieron serlo, porque desde los principios del descubrimiento de estas Américas quisieron los reyes Católicos que sus habitantes gozasen de los mismos privilegios que los vasallos de Castilla.

El igualitarismo podrá adoptar una impronta de corte romántico-populista sin duda heredada de Rousseau, donde el núcleo de esa patria se

encuentra de manera cabal entre los simples: "el buen salvaje", los humildes, los campesinos.



Causa ternura el patriotismo con que se esfuerza el Pueblo para socorrer al erario en los gastos precisos para la expedición de las Provincias interiores. Las clases medianas, los más pobres de la sociedad son los primeros que se apresuran a porfía a consagrar a la Patria una parte de su escasa fortuna: empezarán los ricos las erogaciones propias de su caudal y de su zelo; pero aunque un comerciante rico excite la admiración por la gruesa cantidad de su donativo, no podrá disputar ya al pobre el mérito recomendable de la prontitud en sus ofertas. [Y no solamente los habitantes de los pueblos han acreditado así su patriotismo], sino tambien los moradores de nuestras campañas, que con ofrecimientos sencillos y puros, como sus corazones, descubren la ternura y el reconocimiento mas respetuoso cuando hablan de la Junta y de sus providencias.

Mariano Moreno, *Escritos*, prólogo y edición crítica de Ricardo Levene, Buenos Aires, Estrada, 1956.

Esta valoración del mundo de los *simples*, de matriz cristiano-populista, va acompañada, como tantas veces ocurre, de una posición elitista, o sea, de una prospectiva según la cual la dirección política de una sociedad corresponde a una minoría, en este caso autolegitimada en la posesión de ciertas virtudes, que son en definitiva las virtudes republicanas. Una celebración de éstas, fusionada con el valor de la igualdad, es lo que resplandece en el célebre decreto de supresión de honores vinculado a un episodio en el cual Saavedra se vio involucrado. Allí un Moreno cada vez más perdidoso en la lucha interna de la Junta escribió frases luego repetidas hasta en los actos escolares. Se dispone, asimismo, que en las diversiones públicas de toros, ópera, comedia, etc., no tendrá la Junta ningún privilegio: "los individuos de ella que quieran concurrir comprarán lugar como cualquier ciudadano". El artículo de la *Gaceta* del 25 de octubre prescribe, además:

> [...] que en todas partes el funcionario tema la censura pública, y el empleado encuentre en la opinión del pueblo el único garante de su sueldo; [...] que el gobernador sea infati-

> gable en promover el bien de su pueblo, el ciudadano siempre dispuesto a sacrificar [a] la patria sus bienes y su persona.

En los momentos más tensos de la lucha interna con Saavedra, en el célebre decreto de supresión de honores, Moreno apela nuevamente al temple republicano: "No se podrá brindar sino por la patria, por sus derechos, por la gloria de nuestras armas y por objetos generales concernientes a la pública felicidad". De modo más radical aún: "Desde este día queda concluido todo el ceremonial de iglesia con las autoridades civiles: éstas no concurren al templo a recibir inciensos, sino a tributarlos al Ser Supremo". En esta última frase se observa la radicalización de su discurso, apelando para ello nuevamente a Rousseau y a la tradición de la Revolución Francesa, que había sustituido el dios cristiano por el culto al ser supremo, propio de una religiosidad racionalista y desapegada del ritual católico y de sus mediaciones eclesiásticas.

En suma, a modo de conclusión, podemos considerar que, cuando Moreno dice "nación", está diciendo "república"; es decir, que piensa la forma nación a través de la lente de un conjunto de atributos y valores que no son otros que los valores republicanos. De esta manera resulta feliz el aserto de José Carlos Chiaramonte al decir que en el pensamiento de Moreno la república precedió a la nación, así como el señalamiento de Halperin Donghi en el sentido de que el patriotismo, en tanto primacía de lo público sobre lo privado, será "el centro moral del nuevo sistema".

Es cierto sin embargo que las versiones más radicalizadas del pensamiento moderno mal podían en este sentido formar parte del entorno político-cultural de Mariano Moreno. Esto se revela con claridad cuando dispone justamente la traducción de *El contrato social*, su distribución en las escuelas y su lectura en los púlpitos de las iglesias, puesto que al hacerlo considera esta obra como uno de los "catecismos de los pueblos libres", pero excluye el último capítulo –el referido a la religión– puesto que, según dice el mismo Moreno, en estos aspectos el autor habría delirado...

Hay que admitir además que, en general, aun en versiones fuertemente secularizadas del pensamiento de la Ilustración, la religión forma parte de una instancia necesaria para garantizar la sociabilidad y la gobernabilidad, así fuere por considerarla imprescindible entre los sectores populares. En un documento inédito de Moreno llamado "Religión" leemos:

> La religión es la base de las costumbres públicas, el consuelo de los infelices y, para servirnos de la brillante expresión de Homero, la cadena de oro que suspende la tierra del trono de la Divinidad. La religión es necesaria a los pueblos y a los jefes de las naciones. Ningún imperio existió jamás sin ella. Es necesaria para el pueblo, a quien los filósofos no pueden comunicar sino falsas luces, errores y vicios. Se necesita para el Estado, pues ella es el primer resorte de las leyes políticas y civiles, y la piedra angular del edificio social. La religión es el suplemento de las leyes; ella toma a los hombres donde aquéllas los dejan, ella los hiere donde aquéllas no pueden ya tocarlos en las tinieblas de la noche, en el secreto de los hogares, en el santuario de los pensamientos, en la impunidad que proporcionan el poder y la autoridad, siendo de este modo el más seguro garante del orden público. Sin religión, la libertad degenera en licencia; el poder, en despotismo; se obedece a las leyes por temor. Éste hace esclavos, y la religión forma ciudadanos.

Se trata de un discurso que sigue buscando en la religión lazos sociales y políticos, y también criterios de hegemonía y obediencia. Y es que existe una distancia entre la minoría dirigente y el pueblo, distancia que define el elitismo y, en este caso, al elitismo republicano. En un artículo de junio de 1810 referido a la libertad de escribir está presente ese rasgo, que no abandona el desarrollo de la representación política en la relación entre gobernantes y gobernados, y que compartirán las elites argentinas hasta principios del siglo XX: una concepción elitista y tutelar de la sociedad. Elitista en la medida en que hay una minoría de la sociedad encargada de dirigir y en que esta dirección implica una tutela, una especie de tutoría sobre el pueblo, sobre la mayoría, sobre las masas, sobre la plebe, hasta tanto ese pueblo esté en condiciones de hacerse cargo autónomamente de su propio gobierno.

Precisamente el *jacobinismo* –del cual sus enemigos acusarán a Moreno–, nacido con la Revolución Francesa y encabezado por Robespierre, ha sido definido como un igualitarismo republicano autoritario, o como el encuentro de la filosofía de las Luces con una situación de guerra; dos rasgos que pueden localizarse en los escritos de Moreno y que se radicalizan en forma progresiva a medida que la confrontación interna y con los españoles alcanza mayores niveles de crispación y violencia. Rasgos que encontrarán sus límites en la propia constelación ideológica de Moreno, que no son sino los de su entorno cultural.

Esta radicalización en las ideas se correspondía sin duda con actitudes y decisiones que los representantes metropolitanos no dejaron de percibir como efectivamente revolucionarias y que, por ende, merecían una respuesta igualmente radical. Moreno y los suyos, por su parte, tenían muy fresca la condena del general Goyeneche a los sublevados de La Paz el 29 de enero de 1810, que fue conocida en marzo en Buenos Aires. En ella se los consideraba

> [...] reos de alta traición, infames, aleves y subversores del orden público, y en su consecuencia les condeno en la pena ordinaria de horca, a la que serán conducidos arrastrados a la cola de una bestia de albarda y suspendidos por mano de verdugo, hasta que naturalmente hayan perdido la vida [...] Después de las seis horas de su ejecución se les cortarán las cabezas a Murillo y Jaen y se colocarán en sus respectivos escarpios [...] para que sirvan de satisfacción a la Majestad ofendida, a la vindicta pública del reino y de escarmiento a su memoria.

En efecto, es suficiente repasar los acontecimientos de esos meses para evaluar el peso formidable de las resistencias levantadas ante la constitución de la Junta. Se sucedieron así la conspiración de Córdoba, la rebelión de Montevideo, el movimiento separatista del Paraguay y la oposición desatada en el Alto Perú.

Las circulares y artículos de Moreno demuestran el pasaje a decisiones cada vez más radicales. Al respecto, no es necesario apelar al llamado "Plan de operaciones" (cuya dudosa autoría sigue siendo objeto de polémicas historiográficas), ya que con los escritos auténticos disponibles basta para observar este desplazamiento. Así, en una nota del 15 de octubre se percibe el deslizamiento de la guerra contra las autoridades españolas a la guerra contra el residente español, y el 3 de diciembre una circular redactada por Moreno dispone la exclusión de los cargos públicos del español europeo.

Entre las instrucciones reservadas de la Junta de Mayo, con explícitas órdenes de aplicación del terror, pueden citarse entre otras la correspondiente a los conspiradores de Córdoba, entre los que se contaban Liniers y el obispo Orellana.

Ante la rebelión, se dice, "sólo el terror del suplicio puede servir de escarmiento a sus complices", y dada la presencia del obispo se advierte a los clérigos abstenerse de participar "en las turbulencias y sediciones de los malvados", debiendo saber que "el carácter sagrado del delin-

cuente no hará más que aumentar lo espectable del escarmiento". Orden ésta que cuando no fue acatada desencadenó una apelación de Moreno a Castelli con una indicación de tenor claramente jacobino: "Vaya, pues, doctor, usted que, como los revolucionarios franceses, ha dicho alguna vez que, cuando lo exige la salvación de la patria, debe sacrificarse sin reparo hasta el ser más querido". Con la excepción del obispo, el 26 de agosto se cumplieron las ejecuciones en Cabeza de Tigre.

Igualmente, en las instrucciones dadas a Belgrano para su expedición al Paraguay se le indicaba que todo europeo que se encontrara armado "deberá ser arcabuceado, bien se tome en función de guerra o de cualquier otro modo" y que "V.E. ejecutará puntualmente esta providencia, debiendo estar entendido que la Junta no deja lugar a la compasión o sensibilidad, sino que lo constituye en ciego ejecutor de esta medida, de cuyo puntual cumplimiento le pedirá la Patria estrecha cuenta".

Las instrucciones dadas a Castelli para la campaña en el Alto Perú ahondan el uso del terror: condenan a muerte sin proceso previo al presidente Nieto, al gobernador Sanz, al obispo de La Paz, al general Goyeneche y a Córdoba, entre otros. Enrique Ruiz Guiñazú recuerda que en ellas Moreno incluye prisión, destierro y persecución de su ex protector Terrazas, y determina que "en la primera victoria que logre, dejará que los soldados hagan estragos en los vencidos para infundir el terror en los enemigos".

Esta política despertó resistencias entre los propios criollos. Caído Moreno, en una carta dirigida a Chiclana, Cornelio Saavedra se felicitaba de que "el sistema robespierriano que se quería adoptar en ésta, la imitación de la Revolución francesa que intentaba tener por modelo, gracias a Dios que han desaparecido".

Hacia el final de esos meses cruciales y vertiginosos, derrotado en la lucha interna, el 18 de diciembre de 1810 Moreno presentó su renuncia, aceptó una misión diplomática y murió en alta mar el 4 de enero de 1811.

En torno a su figura y sus escritos he tratado de ofrecer un fragmento relevante de ese período fundacional de la Argentina moderna. En especial, he intentado exponer algunas ideas y categorías con las que desde el interior de la elite político-intelectual se representaron los acontecimientos vividos. Para ello fue necesario introducir nociones provenientes del mundo occidental en el que el Río de la Plata se hallaba inserto.

Lección 3

La Generación del 37: Sarmiento y Alberdi

Sarmiento y Alberdi son dos figuras centrales de la llamada "Generación del 37", un grupo de jóvenes intelectuales que, nucleados en el Salón Literario de Marcos Sastre –con la notable excepción de Sarmiento–, reconocen la necesidad de pensar, estudiar, analizar la particular realidad social argentina. ¿Cuáles son los obstáculos para la institucionalización de un orden político liberal? ¿Cómo hacer, ante el caos de las guerras civiles, para efectivamente instalar un orden que inscriba a la Argentina en el camino del progreso político y económico? Éstas son, en síntesis, las preguntas que atizarán la reflexión de estos intelectuales hasta el final de sus días o, lo que lo mismo, hasta casi el final del siglo XIX.

Iremos ahora hacia la llamada "Generación del 37", para luego tomar aspectos fundamentales del pensamiento de sus dos más destacados integrantes: Sarmiento y Alberdi.

Han transcurrido casi tres décadas desde que lo dejamos a Mariano Moreno. En ese período, a las guerras de independencia se han sucedido las guerras civiles entre unitarios y federales; en este nuevo contexto, Juan Manuel de Rosas es el hombre fuerte de la política argentina. En el plano cultural, ha surgido la Generación del 37, considerada como el primer movimiento intelectual animado de un propósito de interpretación de la realidad argentina que enfatizó la necesidad de construir una identidad nacional. Sus integrantes más reconocidos son Esteban Echeverría (inspirador del agrupamiento), Domingo Faustino Sarmiento, Juan Bautista Alberdi, Juan María Gutiérrez, Vicente Fidel López, José Mármol y Félix Frías. Iniciada con la creación del Salón Literario en 1837, tendrá un período de creatividad que cubre aproximadamente hasta 1880, durante el cual su ideología romántica alcanza la hegemonía cultural para ser luego desplazada por otras tendencias.

Con relación a su colocación estético-ideológica, sabemos que Echeverría retorna de Francia con el nuevo credo en 1830, cuando el romanticismo ya tiene cincuenta años de existencia en Europa, donde se extendería aproximadamente hasta 1850. Nacido con Jean-Jacques Rousseau y Johann W. Goethe, encontramos los nombres que alimentaron este formidable movimiento en Alemania con Friedrich Hölderlin y Novalis, en Inglaterra con William Wordsworth, Samuel Taylor Coleridge, William Blake, Walter Scott y lord Byron. Madame de Staël y Chateaubriand dirigen hacia él la atención de los franceses; de ahí en más hallaremos en su universo a Victor Hugo, Lamartine, Alejandro Dumas, Téophile Gautier. En España el romanticismo tendrá mucha menor intensidad y densidad; entre los personajes que lo cultivan puede citarse a Espronceda y Larra. Cuando el romanticismo ingresa en el Plata con aquel señalado desfase, en Europa ya existen otros movimientos de ideas que han empezado a disputarle el terreno, tanto por vía del realismo en las artes como del positivismo en la filosofía y en el pensamiento social.

Ahora necesitamos algunos parámetros generales para orientarnos cuando hablamos del romanticismo. Didácticamente, este movimiento puede ser comprendido por su contraste con la Ilustración. Allí donde ésta colocaba como núcleo de intelección de la realidad a la razón según el modelo de la ciencia físico-matemática, el romanticismo atiende a fenómenos que no forman parte del ámbito de la racionalidad iluminista. Así cobrará relieve la exploración de los aspectos considerados irracionales de la conducta humana, tales como la imaginación o el ámbito de las emociones. Es Jean-Jacques Rousseau quien, ilustrando esta pulsión antiintelectualista, estampa en el *Emilio* la célebre frase: "El hombre que medita es un animal depravado", puesto que para el ginebrino es preciso atender a la emoción sobre la razón, a los sentidos sobre el intelecto. Esto produce un viraje hacia la propia subjetividad, en la cual se buscan los elementos más originales y específicos. Asimismo, el romanticismo proclama su predilección por lo excepcional frente a lo convencional, por lo cual (cruzado con la exaltación del *yo*) se admirará al gran hombre, el genio, el héroe; en suma, lo individual sobre las convenciones colectivas.

Naturalmente, la mirada histórica estará dotada de un interés especial por aquellos períodos en los que este tipo de espiritualidad haya sido relevante; así se despliega una revalorización de la Edad Media, que la Ilustración había considerado una época oscura habitada por la ignorancia y los prejuicios. Por otra parte, el romanticismo entonará la

alabanza de una naturaleza concebida y representada en sus aspectos más sublimes, entendiendo por éstos, por ejemplo, la presencia de mares agitados, cielos tormentosos, inmensas llanuras, de escenarios monumentales; en suma, de todo aquello que sobrecoge de admiración y al mismo tiempo de temor. En la *Crítica del juicio* Kant había brindado una definición de lo sublime: "[...] es la aprehensión de una magnitud desproporcionada a las facultades sensibles del hombre, o de una potencia aterradora".

Veamos un ejemplo. El Iluminismo había implantado como modelo el jardín francés: geométrico, recortado en sus bordes, con espacios claramente ordenados que no inundan al observador con sensaciones desmesuradas sino que ofrecen espectáculos tranquilizadores y dominables para el sujeto que contempla. En cambio, el romanticismo le opone lo que con Zygmunt Bauman podríamos llamar una suerte de sensibilidad selvática, en la cual la naturaleza se ha hecho extraordinariamente compleja, confusa, sobrecogedora. Veremos que en el *Facundo* la pampa argentina será construida por Sarmiento según este canon de lo sublime romántico.

Trasladando estas nociones al plano socio-cultural, el romanticismo valorará lo auténtico, lo propio, lo idiosincrático, es decir, lo original y distintivo de cada cultura y cada nación, en contraposición al cosmopolitismo ilustrado. Valorará asimismo a los llamados "simples", es decir, aquellos que están más cerca de la naturaleza y de la tierra, como los campesinos, cuya ignorancia en cuestiones intelectuales se ve compensada y superada por su saber instintivo, natural, espontáneo, incontaminado con los falsos refinamientos de la civilización. Desplegará por ende una búsqueda de esos datos primigenios de cada cultura, y abrirá sus puertas a los cantos populares, a las poesías campesinas, al *folklore*. Asimismo, proveerá a cada cultura de un pasado épico, prestigioso, que se hunda –como se dirá– en "las brumas del pasado". Pintará con colores atractivos los espacios exóticos, apelando al reservorio de mitos que Oriente siempre ha ofrecido a los occidentales. Por fin, pondrá el acento en los usos y costumbres de cada nación, ante los cuales deben rendirse las importaciones de otras zonas culturales, propugnando en consonancia que las leyes deben adecuarse a esas particularidades. De hecho, ésta será la crítica de la Generación del 37 a los unitarios, a los rivadavianos, a quienes reprocharán haber sido pura razón y no haber tenido un ojo clavado en las entrañas de su propia realidad americana.

Por otra parte, el historicismo romántico, frente a la historia vista como un proceso de civilizaciones que avanzan de manera homogénea

y unilineal, introduce la noción de que cada nación es una totalidad en sí misma, que posee una finalidad en sí, y que por ende cada una vale tanto como cualquier otra. Para sostener esto último el filósofo alemán Johann G. Herder acuñó una consigna ilustrativa: "Todos los pueblos están igualmente cerca de Dios". Esta afirmación rompe radicalmente con la idea del progreso iluminista, con la idea de un desarrollo en el tiempo a través del cual las sociedades van evolucionando hacia la realización de ciertos valores como el saber, la virtud, la felicidad, etcétera. Y además rompe con la creencia en una historia unilineal según la cual todas las naciones están condenadas a seguir los mismos cursos de desarrollo, aquellos ya recorridos por las naciones más avanzadas.

Con este trasfondo, volvamos a la generación argentina de 1837. Herederos del proyecto educativo rivadaviano –tal como ha subrayado Jorge Myers–, la mayoría de sus integrantes había estudiado en un establecimiento estatal y laico: el Colegio de Ciencias Morales de Buenos Aires. Posteriormente, se nuclean en el Salón Literario con asiento en la librería de Marcos Sastre, y se proponen como un "círculo de pensamiento"; un ámbito de lecturas, discusiones y sociabilidad donde se elaboran interpretaciones y proyectos, con la expectativa de ser escuchados por los hombres del poder. Se trata entonces de un grupo que dialoga principalmente con la tradición intelectual y literaria francesa. De hecho, casi todas las referencias a otras literaturas están mediadas por las traducciones francesas: Echeverría lee a Byron en francés, Sarmiento cita a Shakespeare en francés. Los valores, los recursos estilísticos, los principios literarios que definen su idea del romanticismo también provienen de la zona cultural francesa, como lo revela la autobiografía de Vicente Fidel López:

> Cousin, Chateaubriand, Dumas, Saint-Simon, Guizot, Leroux, Jouffroy, Scott, Madame de Staël, Byron, Lamennais, Hugo. Todas estas obras andaban en nuestras manos produciendo una novelería fantástica de ideas y de prédicas sobre escuelas y autores. Aprendíamos a pensar a la moderna.

Dentro de este espíritu, Echeverría publica *Elvira o la novia del Plata* en 1832, *La cautiva* en 1837; con su cuento *El matadero* inaugura la literatura nacional, aun cuando sólo será publicado en 1870.

La selección de tópicos, géneros y problemáticas que se realizará dentro de este modelo está determinada en buena medida por un tipo de romanticismo que se desarrolla en un país donde la cultura política está

configurada por la presencia de discursos republicanos y por referencias constantes al proceso revolucionario vivido. Por ejemplo, la exacerbación del *yo* y de todo aquello que definía las experiencias existenciales en la vida de los seres humanos –tan poderosas en el romanticismo europeo– en el Río de la Plata se vio obturada por la presencia de valores que privilegiaban lo público por encima de lo privado. De hecho, en una serie de textos programáticos escritos entre 1837 y 1839, sus miembros definirían su misión como la de completar en el plano intelectual la revolución que en el plano material había sido realizada por la generación anterior.

Luego de un período durante el cual alientan ciertas expectativas positivas hacia el régimen de Juan Manuel de Rosas, los miembros de esta generación ingresan en una activa política de oposición que los llevará al exilio (Bolivia, Brasil y especialmente Chile y Montevideo), de donde regresarán luego de la batalla de Caseros de 1852. Al respecto, apelemos a las *Memorias* del general Paz para encontrar la formulación desde el campo antirrosista de la problemática que en esos años enfrentaba a los bandos políticos en el Río de la Plata:

> No sería inoficioso advertir que esa gran fracción de la república que formaba el Partido Federal no combatía solamente por la mera forma de gobierno. Pues otros intereses y otros sentimientos se refundían en uno solo para hacerlo triunfar. Primero: era la lucha de la parte más ilustrada contra la porción más ignorante. Segundo: la gente del campo se oponía a la de las ciudades. Tercero: la plebe se quería sobreponer a la gente principal. Cuarto: las provincias, celosas de la preponderancia de la capital, querían nivelarla. Quinto: las tendencias democráticas se oponían a las miras aristocráticas y aun monárquicas. Todas estas pasiones, todos estos elementos de disolución y anarquía, se agitaban con una terrible violencia, y preparaban el incendio que no tardó en llegar.

El *Facundo*

Es en este marco genérico que Sarmiento escribe y publica lo que será su libro *Facundo*. Vayamos ahora paso a paso, haciendo el ejercicio de leer este texto como si fuera el primero que en verdad leemos, y para ello aceptemos, aunque sea por unos momentos, una serie de indicacio-

nes de la historia intelectual en tanto disciplina que trata con los discursos del pasado.

Por eso es preciso tener algunos conocimientos acerca de ese pasado para hacernos una idea del contexto histórico en que fue escrito, así como es conveniente contar con una referencia al autor. Sabremos entonces que en la Argentina de 1845 gobierna Juan Manuel de Rosas, y que a causa de su oposición al régimen Sarmiento se ha exiliado en Chile. Sabremos asimismo que Rosas ha enviado un emisario al país trasandino para descalificar al sanjuanino, cuya cercanía le resulta inconveniente. Como respuesta a esos ataques, Sarmiento escribe el *Facundo*. Esa respuesta la hace por entregas, según el género folletinesco de la época: publica a lo largo de varias semanas los artículos en el diario chileno *El Progreso*. De manera que tengamos en cuenta que, cuando leemos el libro, lo hacemos de manera diferente de como lo hicieron sus primeros lectores. Sabremos así que el motivo, la causa inmediata del *Facundo*, es una defensa de carácter político, es decir, que Sarmiento escribe desde la política y no desde un lugar de académico o científico empeñado en la pura verdad. Y que esta marca política ya no abandonará al libro, porque nos enteraremos asimismo de que en las sucesivas reediciones hay un capítulo del libro (el XV) que Sarmiento saca y restituye según la coyuntura política (ningún científico o escritor llevado por una pura búsqueda estética haría eso), ya que en ese último capítulo, titulado "Presente y porvenir", se propugna la distribución de las rentas del puerto de Buenos Aires entre todas las provincias, lo cual afecta los intereses porteños. De modo que, en momentos en que Sarmiento requiera el apoyo político de este sector, no le resultará oportuno seguir insistiendo con ello, y a la inversa si necesita el apoyo de las provincias, otra marca elocuente de que este escrito tiene un motor en primer lugar político. Pero si el *Facundo* ha pasado a la historia no ha sido por este propósito político, sino porque esta defensa asumió la configuración de un ensayo de interpretación histórico-social que fue luego reunido en libro, y como tal, junto con el *Martín Fierro* de José Hernández y *Una excursión a los indios ranqueles* de Lucio V. Mansilla, constituye uno de los pilares de la cultura letrada en el siglo XIX argentino.

Ya sobre el texto, tenemos una serie de cuestiones que explicitar. En primer término, el género al que pertenece el *Facundo*. Cuando se lo define como "ensayo", se lo hace considerando que este género se caracteriza precisamente por ser una suerte de "centauro de los géneros", como ha dicho el escritor Alfonso Reyes, es decir, una mezcla de diversos géneros. De tal modo, en el texto sarmientino hallamos una na-

rración novelada con formato de biografía histórica, pero además encontramos un estudio histórico y social de la Argentina, así como observaciones acerca del medio geográfico y cultural. Todo ello, con una forma literaria que ha sido considerada la más relevante dentro del entero universo de la lengua castellana del siglo XIX. Esta relevancia se transmitirá a la posteridad en la medida en que, desde su aparición hasta el presente, el *Facundo* resultó sumamente eficaz en la implantación de una serie de tópicos para pensar la realidad argentina. El objetivo profundo que se plantea el texto es develar el "enigma argentino", que podemos parafrasear de este modo: por qué una revolución de libertad desembocó en el despotismo de Rosas. Así lo confiesa Sarmiento en una respuesta a Valentín Alsina: el escrito trata de dar cuenta de la tiranía rosista, para lo cual "los hechos están ahí consignados, clasificados, probados, documentados". Pero les falta aquello de lo cual Sarmiento se propone dotarlos: el hilo que comunica los sucesos, es decir, el sentido, el motivo profundo, el significado mismo de esa historia.

Éste es el carácter que asume finalmente la obra consumada, pero si volvemos un paso atrás, hacia la ocasión en que fue escrita (lo que se llama el "contexto de producción del texto"), recordaremos que el impulso que la dinamiza forma parte de una lucha política. En esta polémica, como en toda disputa por el poder, el objetivo es ganar consenso; en este caso, se trata de convencer a los lectores de que lo que se dice es verdadero o, mejor dicho, verosímil. Toda construcción de algo verosímil (es decir, de algo que parezca verdadero) requiere el uso de símbolos (palabras, imágenes) que funcionen como una suerte de argumentación. Noten que esta argumentación, en este terreno, no tiene por qué ser lógica. Por desencantador que ello resulte, la historia (y también el presente) muestra que argumentaciones ilógicas y falsas pueden resultarnos altamente convincentes.

De allí que ante un texto sea importante atender a las distintas estrategias argumentativas destinadas a generar credibilidad, ya sea que el autor las utilice de manera consciente o inconsciente. Así, en *Facundo* hallamos pasajes en los que se acude a una retórica de carácter romántico como una especie de "argumentación por la estética", donde la palabra bella está destinada a obtener el consenso de los lectores por la vía de la sensibilidad. Aquí es donde se apela a lo sublime romántico, por ejemplo, en su descripción de una tormenta en la pampa:

> Una nube torva y negra se levanta sin saber de dónde, se extiende sobre el cielo mientras se cruzan dos palabras, y de re-

> pente el estampido del trueno anuncia la tormenta que deja frío al viajero, y reteniendo el aliento por temor de atraerse un rayo de dos mil que caen en torno suyo. La oscuridad se sucede después a la luz: la muerte está por todas partes; un poder terrible, incontrastable, le ha hecho en un momento reconcentrarse en sí mismo y sentir su nada en medio de aquella naturaleza irritada; sentir a Dios, por decirlo de una vez, en la aterrante magnificencia de sus obras. [...] ¿Cómo no ha de ser poeta el que presencia estas escenas imponentes?

Además de atender a estas estrategias argumentativas, hay varias preguntas que se le pueden formular a un texto. Una de ellas es quién escribe, quién habla. Pero atención que, en este nivel de análisis, donde el objeto de reflexión es *el* texto y no el contexto (términos que en última instancia no se pueden desagregar sino tendencialmente), esta pregunta no se responde diciendo: "Domingo Faustino Sarmiento, nacido en San Juan en 1811". No. Preguntar quién habla implica interrogarnos acerca de cómo está construido el autor dentro del propio texto. Es muy difícil que exista un texto en el que el autor no se esté construyendo a sí mismo. Aun cuando diga que él no está a lo largo de su escrito, aun cuando no diga nada de sí mismo, ésa ya es una posición, una perspectiva. Kant empieza su *Crítica de la razón pura* diciendo: "Acerca de nosotros mismos, callamos". Con esto está diciendo que quien habla es la pura razón, la pura verdad científica, que considera más creíble y estimable por ende que si dijera "Habla Immanuel Kant, nacido en Könisberg...". (En otros casos es al revés, porque quien habla tiene un prestigio reconocido que hace que su palabra tienda a ser creída porque es él quien la emite, independientemente de que sepa o no acerca de lo que está hablando.) En nuestro caso, veremos cómo Sarmiento se construye a sí mismo en el *Facundo* de una manera muy precisa.

Otra de las preguntas básicas para formularle a un texto es qué dice, o sea, ver el significado, la ilación, las contradicciones, los puntos de fuga. Es preciso insistir: no nos preguntamos en principio por sus valores de verdad o falsedad, es decir, no nos preguntamos si la pampa que allí se describe era efectivamente así, sino cómo está construido ese escenario mediante ese artefacto que es un texto.

Otra pregunta pertinente es cómo un discurso dice lo que dice. Esto es importante porque la manera como se dicen las cosas, la forma en que se dicen, también configura lo que dice. Por ejemplo, se ha argu-

mentado que hasta la frase "te amo" puede decirse oralmente de tal modo que signifique "te odio".

A lo largo de estas lecciones iremos viendo otras de las preguntas que se le dirigen a un texto; por ahora, déjenme decirles que otro recaudo, otra precaución para interpretar estos documentos del pasado, consiste en no cometer anacronismos, en no imponerles a esos escritos los saberes ni los conceptos de nuestra época, en no imponerles un diccionario del cual Sarmiento, en este caso, no disponía. Por ejemplo, será necesario detectar qué entendía Sarmiento, en su época, cada vez que decía "democracia".

Armados de estas indicaciones propias de la historia intelectual, podemos ahora sí abocarnos al libro comenzando por donde se debe comenzar, esto es, por el título y el subtítulo con los que se popularizó *Facundo o Civilización y barbarie*. En principio, observemos que en el subtítulo lo que relaciona los dos términos no es una disyunción sino la conjunción "y". En efecto, a lo largo del libro podrá observarse que civilización *y* barbarie conforman muchas veces dos estructuras fuertemente diferenciadas y aun polarizadas en forma dicotómica y excluyente. Pero en otros momentos, como cuando se habla de Rosas, lo civilizado y lo bárbaro aparecen entrelazados, mezclados, hibridados. De esto último es posible pensar que lo que caracteriza a la Argentina que Sarmiento ve es precisamente el encuentro, la interpenetración, la fricción entre ambos elementos, y no su existencia independiente la una de la otra.

En cuanto a "Facundo", el nombre refiere al caudillo riojano Facundo Quiroga, cuya presencia en las guerras civiles argentinas del siglo XIX atravesó las primeras décadas posteriores a la Revolución de Mayo. Aunque en rigor no se trata en el texto sarmientino de esa persona concreta sino de su personificación, es decir, se utiliza una vida concreta para abstraer de ella sus rasgos esenciales y así construir un tipo. Un tipo es de tal manera aquello que abarca mucho más que un caso singular; abarca todo un género, así como el concepto "mesa" abarca todas las mesas existentes y por existir independientemente de sus diferencias específicas (de tamaño, de color, etcétera).

De tal modo, y retomando al modelo del historicismo romántico, nos vemos conducidos a la teoría de los "héroes" u "hombres representativos", por la cual se entiende que un "grande hombre" expresa una época. Así lo dice el *Facundo*:

> [...] él explica suficientemente una de las tendencias, una de las dos fases diversas que luchan en el seno de aquella socie-

> dad singular [...] el espejo en que se reflejan en dimensiones colosales las creencias, las necesidades, preocupaciones y hábitos de una nación en una época dada de su historia.

A su vez, este módulo de conocimiento se inscribe en una figura más amplia que es la del expresivismo holístico (*holos* = todo). ¿Qué quiere decir esto? Quiere decir que el romanticismo piensa que una época se manifiesta en determinados fenómenos, de modo que si comprendemos estos fenómenos particulares comprendemos el todo. Este expresivismo romántico se pone en práctica allí donde el *Facundo* utiliza el traje o la vestimenta (del gaucho, por ejemplo) para dar cuenta de una situación general, puesto que "toda civilización –dice– se expresa en trajes, y cada traje indica un sistema de ideas entero".

Siguiendo esa indicación interpretativa, Sarmiento selecciona a Facundo Quiroga como expresión de un aspecto esencial de la realidad argentina de su tiempo: la barbarie. Así, narrando la vida y el carácter de Facundo se estará narrando y dando cuenta del factor que a su entender se ha impuesto en la lucha entre los dos principios en disputa, aun cuando Sarmiento no duda de que finalmente triunfará la causa de la civilización.

Este operador del expresivismo holista es entonces el que funcionará en la teoría del "grande hombre". Empero, grandes hombres han sido considerados, por ejemplo, Alejandro Magno, Colón o Napoleón, pero en el caso de Sarmiento la elección de Quiroga implicará ciertas tensiones en el texto generadas por el hecho de que un escrito en pro de la civilización selecciona como gran hombre a un caudillo bárbaro.

La figura de Facundo, entonces, es en el libro de ese nombre un instrumento cognoscitivo, una llave para abrir el enigma antes enunciado. Al mismo tiempo, la elección de un caudillo bárbaro como el grande hombre que contiene el secreto del enigma argentino tendrá consecuencias en el texto, aun más allá de las intenciones del propio autor. Fíjense que el libro es una defensa de la civilización, pero que el héroe (así sea un héroe negativo) es un bárbaro. Más aún: en el libro no existe ningún héroe de la civilización equivalente a Facundo. El que podría haberlo sido es el general Paz, pero se trata de un personaje desdibujado (obviamente, no me refiero a la realidad histórica sino al modo como está escrito y descripto en el libro de Sarmiento). Un personaje en suma sin sangre, sin vida, que por otro lado, como se recuerda en el libro, fue capturado por las fuerzas federales mediante un tiro de boleadoras, esto es, que el general de la civilización, estratega matemático y

científico en tanto artillero, cayó bajo una de las armas más primitivas de la barbarie... Pero además y fundamentalmente, existe en la construcción sarmientina de Facundo Quiroga una marcada tensión entre el código estético e ideológico romántico al que Sarmiento se pliega, por un lado, y su emprendimiento de descalificación y crítica de la barbarie por el otro. Volveremos sobre esto.

Tenemos entonces explicitado el título del libro, que remite al concepto de la barbarie, de manera que cuando retornemos a la figura de Facundo se ampliará nuestra comprensión de lo que el autor entiende por "barbarie". Para avanzar en el análisis vamos a desarrollar ahora qué es lo que debemos entender por el otro término del binomio: "civilización". Sin duda, ella está connotada con el mayor valor axiológico, ya que es utilizada dentro de una cadena evolutiva; dentro de un proceso que va del salvajismo a la civilización, pensando en un curso unilineal de la historia. "Civilización" proviene del latín *civis*, y, según ha mostrado el crítico francés Jean Starobinski, está asociada al término "policía", también en el sentido de "pulido", acción de pulir. La civilización pasa el cepillo, cepilla las partes bastas, toscas, rústicas (recordemos que el término "rústico" proviene de la palabra "campesino"). El historiador y político francés François Guizot (1787-1874) –leído tempranamente por Sarmiento– definía a la civilización a partir del progreso, que para él evocaba el perfeccionamiento de la vida civil. Precisamente, al referirse a este aspecto, el gran historiador Norbert Elias considera que el término "civilización" se refiere a un proceso, a algo en movimiento permanente, y al mismo tiempo inclusivo, que atenúa las diferencias nacionales; en cambio, "cultura" remite a una realidad dada, consolidada y diferenciadora. Finalmente, para la ilusión ilustrada la civilización dulcifica las costumbres y pacifica las pasiones, especialmente la pasión guerrera.

De todos modos, cuando Sarmiento usa de ese modo el término "civilización", lo hace en el marco de una valoración política. Así dirá que la civilización es superior a la barbarie, y que es preciso llegar a la civilización. Cuando dice que "es preciso", que "es necesario", que "hay que combatir por ello", su lenguaje adopta un tono prescriptivo: indica lo que hay que hacer. El lenguaje prescriptivo es el lenguaje de la moral y también el de la política, y este último universo de discurso apunta a la tradición clásica, es decir, a la ciudad como asiento natural de la república.

Esta última noción –que ya hemos encontrado en la lección 3 – nos lleva a *El espíritu de las leyes*, publicado por Montesquieu (1689-1755) en

el siglo XVIII. Allí, el filósofo francés define tres formas de gobierno: la monarquía, en la que el poder está en manos de uno pero bajo la ley; el despotismo, en que el poder está en manos de uno que gobierna sin ley y a su entero arbitrio; la república, en la que el poder está en manos de todos si es democrática, o de unos pocos si es aristocrática. A su vez, cada uno de estos regímenes de gobierno –siempre según Montesquieu, cuya vasta influencia en el pensamiento político llegaba sin dudas a Hispanoamérica– reposa en un principio, un resorte o una pasión. La república se funda en la virtud; la monarquía, en el honor; el despotismo reposa sobre el miedo (como Facundo, como Rosas, piensa a veces Sarmiento). Aquí nos interesa reiterar que la virtud republicana clásica (que guiará buena parte del razonamiento sarmientino) es la entrega que cada ciudadano hace de un bien privado, de una energía privada, en aras del bien público, de la cosa pública, que en latín se dice, precisamente, *res publica*.

En este punto podemos construir una tabla de oposiciones binarias entre términos que se corresponden con la civilización y con la barbarie, respectivamente. Es la siguiente:

Civilización	*Barbarie*
Ciudad	Campaña
Europa	América
Modernidad	Atraso
Movilidad	Inmovilidad
Letrado	Iletrado
Francia	España/Colonia
Libertad	Despotismo
Sociedad } Gobierno	Familia } Caos político
Comercio-Agricultura	Ganadería (estancia) pastoril
Razón	Instintos-Pasiones
Laboriosidad	Ocio
Siglo XIX	Edad Media (siglo XII)
Espíritu	Materia

Sintetizando, Ana María Barrenechea dice que en *Facundo* civilización es igual a ideas liberales, espíritu europeo, formas constitucionales, imperio de la ley, y que esta civilización está representada por una minoría culta poseedora de la Razón y de la virtud. La barbarie, a su vez, es igual a lo americano, colonial, hispánico, a las ideas absolutistas, a la arbitrariedad del déspota, al mando de los caudillos apo-

yados por masas populares ignaras y guiadas más por el instinto que por la razón.

Otro par de opuestos dentro de la tabla lo constituye la movilidad *versus* la inmovilidad. En efecto, lo móvil es un rasgo preciso de la modernidad, que se opone a la perdurabilidad de situaciones y lugares, propia de las sociedades tradicionales. En la modernidad, por ejemplo, impera la movilidad social: se puede ascender o descender en la escala social, a diferencia de las sociedades donde se nace y se muere en el mismo estamento; en la civilización, dice Sarmiento, predomina el desplazamiento en el espacio, que será uno de los componentes del símbolo de la modernidad en el siglo XIX: el ferrocarril, que devora espacios y que al mismo tiempo es hijo de la ciencia y de la técnica industrial. Movilidad, velocidad, vértigo son fenómenos asociados a la modernidad. La movilidad es lo moderno y la inmovilidad es el atraso, lo tradicional.

Hay un pasaje muy célebre del libro en que esta contraposición es puesta en juego, y que nos sirve, de paso, para comenzar a flexibilizar la rigidez de estas antinomias binarias, ya que al referirse en un fragmento a la ciudad de Córdoba vemos que no todas las ciudades son civilizadas, como en otros pasajes podrá verse que no todo lo campesino es bárbaro. La ciudad de Córdoba no es presentada como civilizada sino como tradicional, colonial, porque está poblada por iglesias, curas y conventos, porque en ella sobrevive España. Para representar este tradicionalismo, Sarmiento construye una figuración centrada en la oposición movilidad-inmovilidad. Existe en Córdoba, dice, un lago, y por tratarse de aguas estancadas los cordobeses están condenados a dar vueltas permanentemente alrededor de éste. El recorrido del círculo es en efecto la reiteración de lo mismo, el eterno pasaje por los mismos lugares, a diferencia de la línea recta, que es la que Sarmiento imagina para la ciudad de Buenos Aires, donde –aclara en el mismo pasaje– "el *Contrato social* vuela de mano en mano". La construcción literaria es notable e ilustrativa, porque a la velocidad del desplazamiento se le superpone que aquello que vuela es nada menos que el libro de Rousseau, esto es, la biblia del movimiento revolucionario francés jacobino, democratista y radical.

Otro opuesto en nuestra doble columna proviene del fondo del pensamiento de la Ilustración, y es el que contrapone el comercio y la agricultura (del lado de la civilización) a la ganadería (del lado de la barbarie). Según esa versión, el trabajo que implica el cultivo de la tierra, por un lado, y el contacto con otros pueblos que requiere el comercio, por el otro, dulcifican las costumbres, aplacan las malas pasiones y contribuyen así a la constitución de una buena moral, del mismo modo

que el actuar fundado en la razón es más constructivo que el que se deja guiar por las fuerzas ciegas de los instintos y las pasiones.

Justamente en este punto podemos esclarecer aquello que señalábamos como "tensiones" y aun contradicciones en el discurso sarmientino. El código romántico valora positivamente lo pasional contra lo racional, con lo cual Sarmiento queda colocado en la compleja tarea de invertir esa relación para propugnar su defensa de la civilización. Del mismo modo, mientras el romanticismo elogia al hombre rústico frente al refinado, vemos que en *Facundo* la valoración se ha invertido en pro de la ciudad.

Llegados a este punto contamos ya con una serie realmente importante de nociones y referencias que nos permiten proseguir con una lectura enriquecida del libro. Volvemos pues a tomarlo entre las manos y a seguirlo según su ordenamiento. Verificamos así que el libro empieza con una cita en francés: *On ne tue point les idées*, cuya traducción literal sería: "Las ideas no se matan". Sin embargo, vemos que Sarmiento la traduce así: "A los hombres se degüella; a las ideas, no". ¿Cómo podemos comentar, es decir, dotar de un significado ampliado a estas palabras?

En principio, diría que ésta es una traducción perfecta precisamente porque no es una traducción literal, sino que localiza la cita, la nacionaliza mediante una palabra, "degüello", que pertenece al léxico americano, al diccionario gaucho, en tanto refiere a una práctica mortífera utilizada en las guerras civiles. Además, Sarmiento comenta que esta frase la escribió sobre las paredes de los baños de El Zonda mientras huía de la tiranía rosista hacia Chile, y que cuando llegan los esbirros de la dictadura no entienden qué dice. Éste es un punto notable, porque en la narración de ese episodio ya encontramos una respuesta a la pregunta "quién escribe", al menos en dos sentidos.

Veamos: el civilizado Sarmiento sale huyendo del despotismo rosista y escribe una frase en francés, entonces considerada la lengua culta, la lengua de la civilización. Luego llegan los bárbaros, quienes no pueden leer la lengua de la civilización. En cambio, Sarmiento, que la posee, puede traducir la lengua de la civilización en términos locales, o sea, puede efectuar una *translation*, que es una auténtica interpretación. El que escribe es un letrado que forma en las filas de la civilización y al mismo tiempo es un hermeneuta, un intérprete, alguien que conoce el significado de signos que para los otros no significan nada. Se pone en escena, podría decirse, una construcción edípica. Edipo es quien, en la tragedia griega, devela el enigma de la Esfinge, y

esto es explícito en el libro de Sarmiento, ya que para él Rosas personifica la Esfinge argentina. De manera que una y otra vez se propondrá como el Edipo argentino, y no sólo en *Facundo*, también en *Recuerdos de provincia*, el libro que publicará pocos años más tarde. Este elogio del intérprete lo reencontraremos en la continuación del libro, ya que esa cualidad será compartida por algunos tipos de gauchos, como el rastreador y el baqueano.

Espero haber mostrado aquí un ejercicio de comprensión de aquello que significa responder a la pregunta "quién habla" en un texto, es decir, el modo en que se construye la figura del autor, en este caso de Sarmiento. Prosigamos la lectura.

Luego del epígrafe comentado, nos enfrentamos con una "Introducción" que a su vez se abre con una invocación explícitamente shakespeariana. La invocación es un recurso literario clásico, según el cual el autor llama en su ayuda a los dioses para que lo iluminen a la hora de comenzar su discurso. En este caso, esa invocación se dirige al fantasma, al espectro, a la sombra de Facundo Quiroga, en un párrafo difícilmente olvidable:

> ¡Sombra terrible de Facundo! ¡Voy a evocarte para que sacudiendo el ensangretado polvo que cubre tus cenizas te levantes a explicarnos la vida secreta y las convulsiones internas que desgarran las entrañas de un noble pueblo! ¡Tú posees el secreto, revélanoslo!

Reforzamos entonces la idea de que esta construcción se halla montada sobre la convicción del historicismo romántico de que un grande hombre encarna una época, de manera que, comprendiendo su vida y escribiendo su biografía, se entiende una época y se responde en definitiva al enigma argentino. Así, el grande hombre del libro de la civilización es un bárbaro, y esto irá produciendo deslizamientos fascinantes en el texto, deslizamientos que incluso llevan a su autor mucho más allá, a veces contra sus propias valoraciones, de un panfleto de defensa política o de un programa civilizatorio.

Esto se halla subrayado, sobredeterminado, porque los retratos de héroes de la civilización que aparecen, con el general Paz a la cabeza, son inverosímiles o tienen una escasa consistencia literaria. En cambio, la figura construida con delectación, casi con admiración, es la de Facundo Quiroga. A su lado, la figura del general Paz es una maqueta, diríamos; es inverosímil, no tiene consistencia ni elaboración literaria.

De modo que el libro de la civilización no tiene héroe de la civilización, por lo cual resulta difícil, siguiendo la lógica misma del texto, encontrar una vía de resolución del conflicto hacia una alternativa civilizada. Esto puede decirse de una manera teóricamente más elaborada con esta pregunta: ¿hay dialéctica en el *Facundo*? Por "dialéctico" se entiende aquel proceso en el cual se enfrentan dos elementos, dos términos ("civilización y barbarie", en nuestro caso), y como resultado de esta lucha producen una síntesis que no es ni una ni otra, sino un tercer elemento (la síntesis) que los incluye y los supera. Si esto es así, entonces, ¿hay dialéctica en el *Facundo*? Si se sigue la línea del razonamiento fundado en la teoría del grande hombre, como señaló Elías Palti, no podría haberla porque aún en *Facundo* no hay héroe de la civilización, lo que sí ocurrirá en *Recuerdos de provincia*, que es la biografía de un héroe de la civilización, que es... ¡el propio Sarmiento! Allí dice que en tanto los unitarios miraban sólo de manera abstracta al futuro, y los caudillos federales sólo con excesiva concretitud al pasado, él, Sarmiento, es como el dios Jano, bifronte, que mira al mismo tiempo al pasado y al futuro, que articula el pasado colonial con la revolución de independencia. De ahí la importancia de la figura de su madre, doña Paula Albarracín, que simboliza el aspecto positivo de la época colonial.

Luego de la invocación de aliento shakespeariano, uno esperaría que comenzara por fin el relato de la vida de Quiroga. Pero esto no ocurre. ¿Por qué? Porque el *Facundo* incluye dentro de los géneros a los que acude el que hoy ubicaríamos dentro de las "ciencias sociales", es decir, una pretensión científica de explicar las formaciones sociales y los acontecimientos históricos. En esto también Sarmiento es un moderno, ya que no apela a explicaciones de corte mágico o religioso, sino que busca causas concretas, materiales, positivas. A partir de ellas apela a una de las primeras concepciones que trataron de dotar de este tipo de racionalidad a las formaciones sociales: la teoría del medio.

Se trata en rigor de una idea muy vieja (se la encuentra en la tradición grecolatina) que dice que las personas que viven en la llanura son distintas de las que viven en la montaña, y éstas a su vez son distintas de las que viven en el mar, etcétera. En la época de Sarmiento, existe un referente mucho más inmediato: Montesquieu y su *El espíritu de las leyes*. Así, para Montesquieu la democracia se corresponde con un territorio montañoso y en las planicies, como la pampa argentina, impera el despotismo.

De modo que antes de abordar la vida de Facundo, Sarmiento tiene que describir el escenario geográfico, el medio que produce a Facundo;

tiene en suma que escribir una geogénesis, una interpretación racional que dé cuenta de la aparición del caudillismo y de la barbarie en la Argentina a partir del medio, del territorio. A esto dedica el primer capítulo del libro, titulado "Aspecto físico de la República Argentina, y caracteres, hábitos e ideas que engendra". Leemos allí una descripción de las regiones geográficas argentinas que, por cierto, Sarmiento no es el primero en realizar, sino que la toma de relatos de arrieros, soldados y también de viajeros europeos. Estos últimos eran personas que combinaban tareas científicas, comerciales y aun de espionaje con la escritura de los rasgos del país que visitaron entre 1820 y 1835; en conjunto componen un listado de autores que incluye a Francis Bond Head, Joseph Andrews o el propio Darwin. Más allá de este dato crudo, lo notable, nuevamente, es que el modo como los argentinos comienzan a ver su propio territorio será tomado en buena medida de libros ingleses, sin excluir a ese autor romántico que es Sarmiento.

Ahora bien, luego de describir la selva y los Andes, Sarmiento se detiene en la pampa y decide prácticamente que la Argentina *es* la pampa. Será sin duda una decisión de larga duración: todavía en 1934, cuando Ezequiel Martínez Estrada intenta develar la esencia de nuestro país, llama a su ensayo *Radiografía de la pampa*. ¿Qué es la pampa que Sarmiento (que nunca ha visto la pampa) describe? Es una llanura infinita donde la mirada se pierde. La pampa es un inmenso vacío: vacío de habitantes pero también vacío de sentido o, al menos, de civilización. Este escenario geográfico de una llanura infinita evoca a Montesquieu, quien a su vez ha localizado ese escenario en Asia. Aquí detectamos una penetración del "asiatismo" en la composición del *Facundo*, importante dato destacado por Carlos Altamirano, más aún si tenemos en cuenta que también para Montesquieu el modo de imponer orden en esos territorios infinitos, sin límites naturales, en los que la mirada se pierde, es a través de regímenes fuertemente centralizados y despóticos.

Este escenario además es un ámbito económico, que corresponde a un modo de producción: la cría extensiva de ganado con sede en la estancia pastoril. Por fin, escenario geográfico y escenario económico definen un medio inhóspito para la generación del lazo social. He aquí un fragmento donde se representa ese "mar en la tierra" que es la pampa:

> Imaginaos una extensión de dos mil leguas cuadradas, cubierta toda de población pero colocadas las habitaciones a cuatro leguas de distancia unas de otras. [...] La sociedad ha

> desaparecido completamente; queda sólo la familia feudal, aislada, reconcentrada, y no habiendo sociedad reunida, toda clase de gobierno se hace imposible. [...] Ignoro si el mundo moderno presenta un género de asociación tan monstruoso como éste.

Allí no hay sociabilidad. La única sociabilidad que encuentra es una perversa: la sociabilidad de la pulpería, lugar al que la gente va a practicar no las virtudes sino los vicios. "En una palabra, no hay *res publica*".

Este medio geográfico, económico y social produce un tipo humano que es el gaucho, dentro del cual se diferencian cuatro especies: el gaucho cantor, el rastreador, el baqueano y el gaucho malo. De todos ellos sólo el último es un espécimen negativo, ya que el cantor posee el don natural de la poesía y será la fuente de una literatura nacional, mientras el baqueano y el rastreador comparten con Sarmiento su sapiencia hermenéutica: ven sentidos donde los demás sólo ven significantes, marcas sin significado. Sirva esto para desmentir la creencia de que en Sarmiento todo lo relacionado con el gaucho es negativo. Lo que ocurre es que el *Facundo* se propone explicar la barbarie, y para ello la economía del texto exige ahora seleccionar de todos esos tipos al gaucho malo, porque tirando de ese hilo nos toparemos con Quiroga. A partir de esa instancia, el capítulo siguiente ya puede llamarse "Vida de Juan Facundo Quiroga".

Este capítulo se inicia con otro pasaje antológico: el joven Quiroga se encuentra en el desierto con un tigre cebado en carne humana, y a partir de allí Sarmiento establece una analogía entre el animal y quien será llamado el Tigre de los Llanos.

> Su cara un poco ovalada estaba hundida en medio de un bosque de pelo, a que correspondía una barba igualmente crespa y negra [...] Sus ojos negros, llenos de fuego y sombreados por pobladas cejas causaban una sensación involuntaria de terror en aquellos sobre quienes alguna vez llegaban a fijarse [...] La estructura de su cabeza revelaba, sin embargo, bajo esta cubierta selvática, la organización privilegiada de los hombres nacidos para mandar.

De manera que Facundo está descripto como un sujeto poseído por el puro instinto, la pura pasión, rasgos notoriamente positivos para el formato romántico, aun cuando al ser acentuados conducen a la bestiali-

zación de su figura. Uno de los trazos reveladores de su carácter instintivo es la falta de cálculo racional. Quiroga no calcula; obra por puro impulso, y en ese rasgo residirá una de las diferencias centrales con Rosas. (Ahora bien: ¿diferencia a favor o en contra?) Sea como fuere, Facundo emerge como un individuo pasional, irracional, potente, energético.

Quiroga es además un guerrero, un comandante de campaña, que como tal oficia de caudillo de masas rurales. Un caudillo que entrará en conflicto con el caudillo porteño Juan Manuel de Rosas y que en un momento bajará a Buenos Aires, donde por un lapso se produce en él un fenómeno ambiguo. En efecto, la ciudad de Buenos Aires ejerce sobre él efectos civilizatorios: viste frac, manda a sus hijos a los mejores colegios y "no se le cae de la boca la palabra Constitución". Pero pagará por esto el duro precio de la pérdida de sus instintos. Una noche, una partida policial irrumpe en su cuarto; Quiroga tiene el facón debajo de la almohada pero no lo puede utilizar, queda literalmente inerme.

El romanticismo ha entonado la alabanza del hombre natural, tanto más virtuoso cuanto más alejado de los afeites y los afeminamientos de la civilización. De ahí su valoración de lo espontáneo y natural, como el campesino o el niño, incontaminados por la cultura. Ellos son individuos tocados naturalmente por la gracia. Lo que le ocurre precisamente a Facundo es que la ciudad, sede de la civilización, lo des-gracia. La historia se cierra trágicamente cuando recupera sus impulsos instintivos y marcha, como dirá Borges, "en coche al muere". Otra vez el modelo es literalmente shakespeariano, tomado de la tragedia *Ricardo III*, el rey que ofrece su reino por un caballo. Análogamente, Quiroga pide más caballos, más caballos, más caballos, para ir sustituyendo los que quedan agotados en esa carrera loca que lo llevará a la encerrona y la muerte en Barranca Yaco.

Esta figura puede ser entendida si se la compara con el cuento de la rana y el escorpión. Éste tiene que cruzar un río y le pide a la rana que lo transporte sobre ella. La rana argumenta que no lo hará porque tiene miedo de que la pique. Éste responde que eso sería una tontería, porque entonces él mismo moriría ahogado en medio del río. La rana se convence y acepta. Sin embargo, en la mitad del río, la rana siente que el escorpión le clava su aguijón mortal. Le pregunta: "¿Por qué?". Y el escorpión le responde: "Porque es mi naturaleza".

Sobre este cuento, el sociólogo francés Jean Claude Passeron reflexiona acerca de la lógica de la acción social, es decir, acerca de la pregunta "por qué actuamos como actuamos". Sustituyendo al escorpión

por Facundo Quiroga, podemos enriquecer la visión que de él formula Sarmiento. ¿Qué le pasa al escorpión?, se pregunta Passeron. Cuando argumenta ante la rana, sigue la lógica de la acción social que Max Weber llama "racional", típica de los modernos: se persigue un fin (llegar al otro lado del río) y para ello se calcula el medio racionalmente más adecuado (montarse sobre la rana). El problema del escorpión es que mientras él argumenta, la rana cree en lo que dice, en lo que afirma sobre sí mismo en ese momento, pero no sabe "el escorpión *que se viene*". Éste es el que aparece cuando, montado sobre la rana, no puede evitar que irrumpa algo más fuerte que su razón: su instinto, su naturaleza. De esta ignorancia nacen un asesinato y un suicidio. Del mismo modo, cuando Facundo sale de Buenos Aires recupera sus instintos, y esa, su naturaleza, lo arrastra trágicamente a una muerte en su ley, la ley del gaucho bárbaro.

Así se llega a la escena de la muerte de Facundo Quiroga, donde se suponía que el libro debía terminar. Pero Sarmiento le agrega un capítulo con su programa para ser implementado una vez derrocado Rosas: inmigración; libre navegación de los ríos; nacionalización de las rentas de aduana; libertad de prensa; educación pública; gobierno representativo; religión como elemento de moralización pública; respeto de la vida (seguridad) y la propiedad privada. A la hora de proponer el programa, Sarmiento no dice nada distinto de lo que había sido el programa tradicional de la elite política e intelectual argentina. Es un programa liberal, vaciado en el molde de las ideas de la Ilustración. De manera que un texto en buena medida animado por el modelo romántico, a la hora de proponer y organizar concluye adoptando el legado ilustrado. Es ahí que se suele citar esa frase que ha hecho fortuna del profesor de filosofía Coriolano Alberini, según la cual en el *Facundo* (y en general en los textos de la Generación del 37) lo que impera es un romanticismo de medios y un iluminismo de fines. Romanticismo para entender la realidad con todas sus particularidades locales, pero iluminismo para articular de la manera más eficaz los procedimientos destinados a obtener los objetivos y valores de la Ilustración.

Ahora que hemos seguido hasta el final, no sin fascinación, la vida de Facundo, podemos volver al texto para retomar la cuestión central, ya que el objetivo del libro no es explicar a Quiroga sino, a través de él, explicar a Rosas, que es lo mismo que develar el enigma argentino: porqué y cómo la revolución derivó en el despotismo. He aquí la respuesta tal como aparece en el capítulo IV de *Facundo*, titulado "Revolución de

1810", que es "el punto en que el drama comienza". Allí se narra que antes de mayo había en lo que será la Argentina dos civilizaciones (aquí "civilización" tiene el significado antropológico de "cultura" y ya no refiere a una cadena evolutiva). Se trata de la civilización de la ciudad y de la del campo, que existían aisladas, encapsuladas, desarrollándose sin interferirse. La revolución rompe la cápsula en el momento en que las ciudades llaman a una "tercera entidad" en su apoyo: las masas rurales. Esto es, el movimiento civilizatorio (ahora en el sentido evolutivo) de las ciudades desencapsula o activa al mundo rural y bárbaro compuesto por las masas gauchas y sus caudillos. De allí en más se desenvuelve una doble y simultánea lucha: de los patriotas contra los españoles realistas y de las ciudades contra el campo. Al final del proceso, la revolución triunfa sobre los realistas y el campo sobre la ciudad. "He ahí explicado el enigma de la Revolución Argentina, cuyo primer tiro se disparó en 1810 y el último no ha sonado todavía".

Salen, pues, los varones sin saber fijamente a dónde. Una vuelta a los ganados, una visita a la cria, o a la querencia de un caballo predilecto, invierte una pequeña parte del día; el resto lo absorbe una reunión en una venta o *pulpería* [...]. En esta vida sin emociones, el juego sacude los espíritus enervados, el licor enciende las imajinaciones enardecidas. Esta asociación accidental de todos los días viene por su repetición a formar una sociedad más estrecha que la de dónde partió cada individuo; i en esta asamblea sin objeto público, sin interés social, empiezan a echarse los rudimentos de las reputaciones que más tarde, i andando los años, van a aparecer en la escena política. [...]
Por deleznables e innobles que parezcan estos fundamentos que quiero dar a la guerra civil, la evidencia vendrá luego a mostrar cuán sólidos e indestructibles son. La vida de los campos argentinos tal como la he mostrado, no es un accidente vulgar; es un órden de cosas, un sistema de asociación, característico, normal, único, a mi juicio, en el mundo, i el solo basta para esplicar toda nuestra revolución. Había ántes de 1810 en la República Arjentina dos sociedades distintas, rivales e incompatibles; dos civilizaciones diversas; la una española europea culta i la otra bárbara, americana, casi indígena; i la revolución de las ciudades solo iba a servir de causa, de móvil, para que estas dos maneras de ser de un pueblo se pusiesen en presencia una de otra, se acometiesen por largos años, i después de largos años de lucha, la una absorviese a la otra. [...]

> La revolución de 1810 llevó a todas partes el movimiento i el rumor de las armas. La vida pública que hasta entonces había faltado a esta asociación árabe-romana, entró en todas las ventas, i el movimiento revolucionario trajo al fin la asociación bélica en la *montonera* provincial, hija lejítima de la venta i de la estancia, enemiga de la ciudad y del ejército patriota revolucionario. Desenvolviéndose los acontecimientos, veremos las *montoneras* provinciales con sus caudillos a la cabeza; en Facundo Quiroga últimamente, triunfante en todas partes la campaña sobre las ciudades, i dominadas estas en su espíritu, gobierno, civilización, formarse al fin el Gobierno Central Unitario despótico del estanciero D. Juan Manuel Rosas, que clava en la culta Buenos Aires el cuchillo del gaucho, i destruye la obra de los siglos, la civilización, las leyes i la libertad.
>
> **Domingo Faustino Sarmiento**, *Facundo*, prólogo y notas del profesor Alberto Palcos, Buenos Aires, Ediciones Culturales Argentinas, 1961.

En términos sustantivos, la historiografía argentina va a seguir insistiendo hasta el presente sobre estos rasgos novedosos producidos a partir de 1810: la militarización y la ruralización de la vida política. "Es singular –escribe Sarmiento– que todos los caudillos de la revolución argentina han sido Comandantes de Campaña".

En otro terreno, podría suponerse que nuestro autor está describiendo una suerte de lo que José Sazbón ha llamado "dialéctica involutiva", en la cual no se produce un resultado superador que incluya los mejores elementos de las dos fuerzas en conflicto. Lo que observa es que en dicha antítesis la barbarie termina contaminando a la civilización. Sin embargo, para entenderlo habrá que ir más despacio, porque el razonamiento se complejiza cuando registramos que esa misma barbarie segrega otro fenómeno que Facundo contenía virtualmente pero que requería algo más, algo que provee Rosas para producir el despotismo. ¿Cuál es ese *plus* que agrega el Restaurador al impulso ciego de Facundo? Precisamente, su visión, esto es, la racionalidad, el principio moderno por excelencia: el cálculo racional.

En este punto es cierto que las tensiones entre el alma ilustrada de Sarmiento y su alma romántica estallan. Porque precisamente la racionalidad que Rosas introduce en el proceso es lo que violenta la valoración romántica del instinto y la pasión facúndica. Por eso, cuando describe a Rosas dice: "Corazón helado, espíritu calculador, que hace el mal sin pasión y organiza lentamente el despotismo con toda la inte-

ligencia de un Maquiavelo". Es claro que en esta afirmación hay una valoración inferior de Rosas frente a Facundo, inferiorización que puede ser entendida fácilmente a partir de la cita anterior de Rousseau cuando escribió que no hay peor cosa que el hombre que medita. Las simpatías románticas de Sarmiento están en este nivel de parte del puro instinto de Facundo frente al cálculo frío de Rosas. El caudillo riojano obra por puro impulso, es incapaz de abarcar en un sistema articulado de ideas un panorama político; por ello, cuando triunfa militarmente en un territorio no puede construir nada en él y sigue su camino en busca de nuevos combates hasta que se estrella con una muerte cuya falta de racionalidad le impide ver, porque Facundo no puede ver sus límites, sus fallas fatales que derivan de su carácter puramente instintivo. Ahora bien, el problema es que el libro llamado *Facundo* está escrito en pro de la civilización, en pro de la modernidad, y por ende en pro de una lógica de la acción social racional, según la cual se calculan los medios más adecuados para obtener los fines considerados valiosos.

En suma, el moderno civilizado calcula, hace cuentas, prevé, pre-ve, ve antes. Retornando a Passeron, a la actitud objetivamente suicida y asesina del escorpión se le contrapone la de Ulises frente a las sirenas en la *Odisea*. En efecto, Ulises sí sabe "el Ulises que se viene" cuando pase frente a la isla de las sirenas, y entonces el actual se protege racionalmente del Ulises por venir: se ata al mástil y dispone que sus hombres se tapen los oídos con cera para no escuchar el canto de las sirenas que es tan seductor como mortal.

Pero ocurre que tampoco Rosas es puro; Rosas es un "híbrido", dice Sarmiento textualmente. Es curioso: la palabra "híbrido" proviene del griego *hybris*, donde significa que se ha mezclado o juntado lo que no debía juntarse (por ejemplo, como en Edipo, un hijo con su madre en el lecho conyugal). En el *Facundo* es precisamente sobre esa mezcla de elementos heterogéneos que Rosas podrá construir su hegemonía, su poder, e imponer el orden, aunque sea un orden autoritario. Porque en Rosas hay una parte de barbarie gaucha, nos dice Sarmiento, ya que siendo estanciero ha desarrollado destrezas criollas que le permiten conocer por el gusto los pastos de cada estancia de la provincia de Buenos Aires, que le permiten –y esto es un elogio elevado– ser "el primer jinete de la tierra". En otro orden, también contiene elementos dionisíacos y padece, como Byron y Napoleón, nada menos, de "un exceso de vida".

Junto con todo esto, Rosas calcula. De manera que es un híbrido de barbarie y de civilización, ese oxímoron (contradicción en los térmi-

nos) que compone "el legislador de la civilización tártara". En verdad, dicho sea de paso, según *Facundo* varias cosas en América y en la Argentina son oxímoros, y por ende parecen requerir sujetos en oxímoron. Sin ir más lejos, el propio Sarmiento gustará definirse como "el doctor montonero".

Rosas al fin ha logrado la unificación. Como Moisés, como Licurgo, ha terminado con la anarquía; ha centralizado el poder; ha implantado el orden. El gobierno rosista ha acarreado incluso beneficios secundarios: hizo conocer a la Argentina en el mundo; aquellos obligados a exiliarse volverán enriquecidos en experiencia y saber; destruyó el poder de la campaña; mezcló a los habitantes de la ciudad con los del campo... Si hasta la mazorca tiene virtudes (como dice Sarmiento, y como lo demuestra al salvar vidas de los enemigos del régimen), ello permite alentar el optimismo sobre el futuro argentino dado que existe una estructura de creencia más profunda que le evita caer en el derrotismo. Se trata de una confianza en el curso inexorable del progreso, típica del siglo XIX, que en clave hegeliana será mentada como la "astucia de la razón" y en el universo cristianizado como "providencialismo". Está por consiguiente la idea de que Rosas ha hecho el bien sin quererlo ni saberlo; siguiendo sus propios objetivos ha obtenido frutos valorables aun para sus enemigos. Está la idea de que este estado, que está en formación pero que ya tiene una figura, podrá ser apropiado por los amigos de la civilización, para utilizar esta maquinaria estatal con vistas a implantar el proyecto civilizatorio.

Este providencialismo, que hoy llamaríamos "determinismo", aparecerá en *Facundo* también de modo problemático, y esta problematicidad puede ubicarse entre las tensiones que Max Weber en un texto clásico ha colocado en la relación entre "el científico y el político". El científico actúa según la lógica de los principios que lo conducen a no traicionar la verdad ni los mandatos absolutos; el político se regula por la lógica de la responsabilidad que le indica atender a las consecuencias de sus actos más allá de su corrección moral.

Sabemos que, como el *Facundo* está animado de un fuerte motor político, es prescriptivo cuando dice: "Es preciso superar la barbarie". Pero también posee momentos que podrían ser caracterizados como "científicos", en los que describe las causas inexorables por las cuales Rosas ha llegado al poder. Esta tensión entre el científico (que busca causas inscriptas en la naturaleza de las cosas) y el político (que postula la capacidad de la voluntad para transformar la realidad) estalla en un pasaje del libro, donde ocurre algo similar a lo que pasa con el *Mani-*

fiesto Comunista que Marx escribe en la misma época. Todo este libro está destinado a mostrar que la caída del capitalismo y el triunfo del socialismo son inexorables. Sin embargo, el opúsculo termina con una interpelación prescriptiva: "Proletarios del mundo, uníos". Ahora bien: ¿por qué *deben* unirse, si todo lo anterior viene mostrando que *necesariamente* se van a unir? Y ahora, he aquí el pasaje donde algo semejante se le aparece a Sarmiento cuando se pregunta: "¿Para qué os obstináis en combatirlo [a Rosas], si es fatal, forzoso, natural y lógico?". Y se responde: "Es ley de la humanidad que los intereses nuevos, las ideas fecundas, el progreso, triunfen al fin de las tradiciones envejecidas, de los hábitos ignorantes y de las preocupaciones estacionarias".

Precisamente aquí el providencialismo es una fuente de esperanza y de resistencia. Si tengo de mi lado las leyes de la historia, las derrotas son pasajeras: se ha perdido una batalla, pero se ganará la guerra. Esa providencia ha operado para que el mismo Rosas, independientemente de sus deseos, haya realizado acciones por las cuales en la República Argentina no todo es vacío, desierto, sino que hay un comienzo de institucionalidad política imprescindible para la construcción de una nación. En definitiva, dirá el *Facundo*, la carencia es clara: "faltáronnos los jóvenes de la Escuela Politécnica", esto es, los cuadros político-intelectuales que en Francia fueron los guías del proceso político a partir de 1789. Traducido al Río de la Plata, eso significa reiterar la apuesta de la Generación del 37 en la necesidad de sumar a la fuerza de una espada victoriosa la sapiencia de la Joven Generación. En 1852, esta espada exitosa será vista por Sarmiento en la figura del general Urquiza, con quien –a diferencia de Alberdi– romperá rápidamente para reanudar, con otras alianzas políticas, un camino que años más tarde lo llevará a la presidencia de la República.

Ahora podemos agregar una última pregunta a la serie antes enunciada (quién habla, qué dice, cómo lo dice), y preguntarnos para quién habla, para quién escribe. Esto es lo mismo que preguntarse por el público al que está dirigido el texto, y nuevamente hay que tener en cuenta que se trata de dos tipos de público: uno virtual y otro real. El virtual es aquel que el libro (por no decir el autor) tiene *in mente* al escribir, y el otro es el que realmente lee su obra. Para averiguar sobre este último tenemos una serie de herramientas: acuses de recibo o citas de la obra, listados de ventas en librerías o suscripciones, etcétera. En cuanto al público virtual, aquel que el escritor tiene imaginariamente mirándolo sobre el hombro mientras escribe, otra vez tenemos que buscarlo en el texto, para encontrar allí términos lexicales, marcas, guiños,

pactos de lectura, un estilo, unas citas, unos sobreentendidos, que nos brinden pistas para componer ese público virtual que el escritor ha construido. Porque para ser leído y comprendido, un texto tiene que contar con una comunidad de sentido previamente estructurada, así fuere en la cabeza del escritor (por eso los distintos diarios utilizan diversos lenguajes, por ejemplo).

En este aspecto, el *Facundo* fue escrito para los pares, para el mundo político e intelectual de las clases dirigentes chilena y argentina, pero también (hay marcas de esta pretensión en el libro) fue escrito para presentar la realidad americana ante el público europeo. De hecho, Sarmiento tiene como modelo explícito *La democracia en América*, publicado por Alexis de Tocqueville entre 1835 y 1840. Allí este noble francés describe el fenómeno norteamericano de la "democracia", "bajo una especie de terror religioso" y admirado ante un animal político que no encuentra en la zoología europea y que avanza, incontenible, desparramando "la nivelación universal".

Para las coordenadas románticas de Sarmiento este modelo debe haber resultado estimable, ya que se trataba de mostrar a la inteligencia faro de Europa una realidad específica, idiosincrática, única, que es la realidad americana. Una realidad para la cual no alcanza el diccionario europeo, y que debe, por ende, apelar a otras figuras para dar cuenta de ella en su especificidad irreductible, porque así como el puma no es un tigre subdesarrollado sino otra especie, la América antes española tiene sus particularidades que Sarmiento pretende traducir para la mirada culta europea. Por fin, no será casual que en su viaje iniciático a Europa el sanjuanino lleve bajo el brazo, como tarjeta de presentación, precisamente el *Facundo*.

Justamente, acerca de la recepción real de sus contemporáneos contamos con dos testimonios fundamentales, uno de los cuales es precisamente europeo. En Francia consigue una crítica consagratoria de Charles de Mazade publicada en la prestigiosa *Revue des Deux Mondes*. Esto refiere a otro tema que siempre debe tenerse en cuenta, en relación con una preocupación de la sociología de los intelectuales: ¿quién consagra a quién?

Otra recepción es crítica y está a cargo de un miembro prestigioso del exilio antirrosista: Valentín Alsina, el que en una larguísima carta le señala una serie de errores: la pampa que describe no es la pampa realmente existente; Sarmiento no conoce a los gauchos y subestima a la Argentina; ha cometido errores empíricos, etcétera. Sarmiento lee esta crítica, la agradece y dice que la tendrá en cuenta. Aunque en sucesivas

ediciones no corrige ni una coma, le dedica –eso sí– el libro a Alsina... Seguía, en suma, el consejo de Dalmacio Vélez Sarsfield, quien le había dicho: "El *Facundo* mentira será siempre mejor que el *Facundo* verdadera historia".

Otro comentario lo formula un compañero de la Generación del 37, Juan María Gutiérrez, que escribe una crítica muy elogiosa del *Facundo*. Pero luego, en el lenguaje brutal de las cartas, confiesa que todo lo allí dicho es mentira... Ocurre que entre el grupo de los exiliados unitarios, con justo motivo, el libro cae mal; porque *Facundo* contiene alabanzas pero también fuertes impugnaciones a la figura del unitario, cristalizadas en sus referencias a Rivadavia: un señor que camina siempre con la cabeza levantada, que no se digna mirar a nadie, y que cree que escribiendo una ley sobre el papel de un cigarrillo se puede modificar una costumbre. Es, en suma, la crítica de la Generación del 37 a los unitarios: los unitarios son librescos; son pura razón formal; no tienen clavado un ojo en las entrañas de la realidad nacional, sino los dos ojos puestos en la realidad europea.

Por fin, el Sarmiento que llega a presidente ya no sostiene exactamente lo mismo que en *Facundo*, especialmente en un aspecto. Al evocar en sus *Viajes* la llegada al Viejo Mundo, ha dejado testimonio de esa profunda desilusión:

> ¡Eh! ¡la Europa!: triste mezcla de grandeza y de abyección; de saber y de embrutecimiento a la vez. Sublime y sucio receptáculo de todo lo que al hombre eleva o lo tiene degradado: reyes y lacayos, monumentos y lazaretos, opulencia y vida salvaje. El repugnante espectáculo de la miseria y atraso de la gran mayoría de las naciones europeas.

Lo que tan profundamente choca a su sensibilidad es la inequidad social, y con ello nos muestra de manera elocuente algo que él mismo había observado respecto de la sociedad argentina como rasgo distintivo. Allí –escribió en *Facundo*– "la democracia ha penetrado hasta las capas más bajas de la sociedad". Cuando en el siglo XIX se dice "democracia" se alude, básicamente, a la democracia de Tocqueville, a un "estado social" donde impera "la igualdad de condiciones", e incluso –según Furet– a una cultura igualitaria más que a un estado de la sociedad.

De este modo, Sarmiento registraba como un rasgo positivo, aunque complejo y a veces inconveniente, el igualitarismo como marca fundante de esta sociedad. En una nota periodística de esos años, refirién-

dose a Chile, dice que en ese país es muy fácil saber a qué sector social pertenecen los individuos que circulan por la calle, porque eso puede detectarse a través de la vestimenta, ya que cada clase social usa una distinta. En cambio, cuando uno se para en la Plaza de Mayo, según lo postula Sarmiento, no puede saberse a qué sector social pertenece cada quien puesto que todos se visten igual.

Por eso, cuando llega a los Estados Unidos de América exclama: "Aquí existe la democracia; la República, la cosa pública, vendrá más tarde".

> La luz se irradiará hasta nosotros cuando el sur refleje al norte. La aldea norteamericana es ya todo un Estado. Del seno de un bosque primitivo, la diligencia o los vagones salen a un pequeño espacio desmontado en cuyo centro se alzan diez o doce casas. Éstas son de ladrillo, construido con el auxilio de máquinas, lo que da a sus costados la tersura de figuras matemáticas, uniéndolos entre sí una argamasa en filetes finísimos y rectos.

Fíjense cómo al hablar de la casa nos está revelando su idea de un buen orden. Aquí una construcción con ladrillos uniformes fabricados en masa y no artesanalmente produce una estructura matemática de líneas rectas. Ya viejo, opinando sobre las manifestaciones de la ciudad de Buenos Aires, Sarmiento dirá que esos mítines son un escándalo porque todo el mundo va revuelto, confundido, cada uno levantando sus propias consignas sin ningún criterio de unidad. Son un caos, un desorden, una manifestación que evoca más bien la montonera. Le contrapone las manifestaciones que ha visto en los Estados Unidos, en las que los norteamericanos marchaban enlazados de los brazos. Y afirma que eso da a estas manifestaciones una gran uniformidad, y además permite distinguir muy precisamente la luz entre los distintos cuerpos. Es una sumatoria en la que nadie pierde su individualidad. Por otro lado, como cada manifestante lleva a otros dos unidos a sus brazos, se está haciendo cargo del comportamiento de esos otros.

Ya en nuestra despedida de Sarmiento, leamos una extensa cita de sus *Viajes*, que podemos comparar teniendo en la mente aquella otra que en *Facundo* describía la pampa sin sociabilidad posible como consecuencia de una extensión infinita y una economía pastoral.

> Imagínese usted veinte millones de hombres que saben lo bastante; que leen diariamente lo necesario para tener en ejerci-

> cio su razón, sus pasiones públicas o políticas; que tienen qué comer y vestir; que en la pobreza mantienen esperanzas fundadas, realizables de un porvenir feliz; que se alojan en sus viajes en un hotel cómodo y espacioso; que viajan sentados en cojines muelles; que llevan cartera y mapa geográfico en su bolsillo; que vuelan por los aires en alas del vapor; que están diariamente al corriente de todo lo que pasa en el mundo; que discuten sin cesar sobre intereses públicos que los agitan vivamente; que se sienten legisladores y artífices de la prosperidad nacional. Imagínese usted este cúmulo de actividad, de goces, de fuerzas, de progresos, obrando a un tiempo sobre los veinte millones, con rarísimas excepciones, y sentirá usted lo que he sentido yo al ver esta sociedad sobre cuyos edificios y plazas parece que brilla con más vivacidad el sol, y cuyos miembros muestran en sus proyectos, empresas y trabajos, una habilidad que deja muy atrás a la especie humana en general.

Aquí el acento está colocado sobre una sociedad frugal: tienen *lo bastante*, leen *lo necesario*; es una sociedad sin excesos. Al mismo tiempo, es una sociedad republicana: la gente participa de la "cosa pública", discute sin cesar sobre intereses públicos, se siente artífice de la prosperidad nacional. En esa misma época, en 1855, Sarmiento le escribe una carta a su amigo Mariano de Sarratea: ahora el escenario ya no es ni Francia ni los Estados Unidos, sino la propia ciudad de Buenos Aires. Aquí surge su confesión de las expectativas altamente optimistas respecto del futuro de Buenos Aires y de la Argentina:

> Buenos Aires es ya el pueblo de la América del Sur que más se acerca en sus manifestaciones exteriores a los Estados Unidos. Mezclándome con las muchedumbres que acuden a los fuegos en estos días, y llenan completamente la Plaza de la Victoria, no he encontrado pueblo, chusma, plebe, rotos. El lugar de los rotos de Chile lo ocupan millares de vascos, italianos, españoles, franceses, etc. El traje es el mismo para todas las clases; o, más propiamente hablando, no hay clases. El gaucho abandona el poncho, y la campaña es invadida por la ciudad, como ésta por la Europa. Aquí hay, pues, elementos para una regeneración completa. Con la guerra, la paz, la dislocación o la unión, este país marchará.

No hace falta comentar el elogio de la igualdad. Es una inmigración que, en este momento, todavía sigue viéndose como una palanca fundamental para la modernización del país. Cuando sea presidente, Sarmiento creerá ver realizado este programa en un nivel micro en Chivilcoy. En 1868 pronuncia allí un discurso programático:

> Chivilcoy fue una utopía que seguía por largos años, y la veo ahora realidad práctica. Yo había descripto la pampa sin haberla visto, en un libro que ha vivido por esa descripción gráfica. Pero encuentro algo más que no entraba en mi programa. Y es el espíritu republicano, el sentimiento del propio gobierno, la acción municipal de los habitantes. Heme aquí, pues, en Chivilcoy, la pampa como puede ser toda ella en diez años. He aquí el gaucho argentino de ayer, con casa en que vivir, con un pedazo de tierra para hacerle producir alimentos para su familia. He aquí el extranjero ya domiciliado, más dueño del territorio que el mismo habitante del país.

Es evidente que el programa nacional que enuncia tiene su inspiración fundada en la democracia agraria que Sarmiento ha visto en los Estados Unidos, país del cual ha lamentado empero la esclavitud como "la llaga, la fístula incurable que amenaza gangrenar el cuerpo robusto de la Unión". Pero en su propia nación jamás se realizará la construcción de un país de granjeros (de *farmers*), debido al régimen de apropiación latifundista de la tierra. Ante esa decepción, el viejo Sarmiento acuñará el célebre insulto dirigido a la clase poseedora: "Aristocracia con olor a bosta".

Ausentes en la realidad argentina de su tiempo el reparto de la tierra y la participación republicana en la política, del proyecto sarmientino sólo quedará en pie (aunque como un satélite sin su planeta) el proyecto de la educación pública.

Para la consumación de ese modelo Sarmiento había confiado en el activismo estatal pero sin prescindir en absoluto de la iniciativa de la sociedad civil. Precisamente, si de algo desconfía es de esas sociedades como las europeas, arropadas por un estado que convierte a sus ciudadanos en "presos disciplinados" y bien cuidados. De allí derivará su desacuerdo expresado en los *Viajes* con la definición más convencional de la palabra "civilización" como la encuentra en el Diccionario Salvá, que incluye entre sus atributos rasgos como el "primor, elegancia y dulzura", ya que para nuestro autor "ni las voces muy relamidas, ni las costumbres en extremo muelles representan la perfección moral y física, ni las fuer-

zas que el hombre civilizado desarrolla para someter a su uso la naturaleza". En cambio, para él la civilización deseable incluye algo del "antiguo espíritu heroico de las primeras edades de los pueblos", tales como sobreviven en "los presidiarios de Tolón y de Bicêtre y los emigrantes norteamericanos", ya que "todo el resto de la especie humana ha caído en la atonía de la civilización", esa atonía debida a que "el europeo es un menor que está bajo la tutela protectora del Estado" que le expropia "su razón, su discernimiento, su arrojo, su libertad", "su derecho de cuidarse a sí mismo", a diferencia del yanqui que "si quiere matarse nadie se lo estorbará", conformando así una sociedad productiva, enriquecedora en todo sentido, una sociedad de hombres libres e iguales y no de "presos disciplinados".

¿Sería por ello que ante la tumba de Quiroga en la Recoleta llegará a decir: "Mi sangre corre ahora confundida con la de Facundo, y no se han repelido sus corpúsculos rojos, porque eran afines"?

Respuestas que sólo ustedes podrán imaginarse. Entre otras cosas porque en esta lección he tratado de permanecer fiel a la consigna que Schopenhauer daba respecto de la obra de Kant, y que aquí diría así: "No permitas que nadie te cuente el *Facundo*".

Las *Bases* de Alberdi

Pasemos entonces a Juan Bautista Alberdi, con motivo del cual ampliaremos y complejizaremos nuestro panorama sobre las formaciones del pensamiento liberal argentino en el siglo XIX. Aquí el tono de esta lección cambiará de registro, teniendo en cuenta lo ya avanzado en las lecciones anteriores y especialmente en la parte referida al *Facundo*. Asimismo, se nota en lo que sigue la marca de un par de trabajos míos, anteriores, sobre el propio Alberdi, de la que siempre resulta difícil desprenderse.

A lo largo de una obra tan caudalosa como la de Sarmiento, Alberdi construyó otra propuesta nacida del seno de la Generación del 37 y orientada por los faros ideológicos del romanticismo y del liberalismo. Sin embargo, no sólo dichas propuestas difirieron en aspectos sustanciales, sino que pocas personalidades como las de estas dos grandes voces político-intelectuales del siglo XIX han nacido, como dijo Lugones, para no comprenderse. Todas las diferencias temperamentales pueden encontrarse en la polémica que sostuvieron en 1853, a través de las *Cartas quillotanas* de Alberdi y *Las ciento y una* de Sarmiento. La escritura

corporal del sanjuanino se contrapone allí al razonamiento delicado (aunque no menos violento) del otro, escenificando un duelo entre un oso y un esgrimista, para decirlo rápidamente pero con propiedad. A la escritura sutil de Alberdi, Sarmiento le contrapone un caudaloso listado de insultos que prácticamente agotan su inagotable diccionario de improperios, sin ahorrarse aquellos que denunciarían la falta de cultura gaucha, tras muchos de los cuales campea la atribución de una cobardía que Alberdi habría manifestado tempranamente al ser de los primeros en abandonar Montevideo ante la cercanía de los ejércitos rosistas, como Sarmiento le recordará en la dedicatoria envenenada con que le entregó su libro *Campaña en el Ejército Grande*: "[...] el primer desertor argentino de las murallas de defensa al acercarse Oribe".

Por cierto que más importantes que todas estas diatribas personales son las diversas concepciones y proyectos de nación que ambos construyeron a lo largo de vidas y actividades igualmente extensas. La de Alberdi se inicia en la ciudad de Buenos Aires (adonde había llegado a estudiar con una de las becas rivadavianas desde su natal Tucumán), donde tempranamente lo encontramos como animador del Salón Literario y autor, en 1837, del *Fragmento preliminar al estudio del derecho*. De este escrito rescataremos algunas cuestiones básicas que nos permitirán comprender sus posiciones ideológicas iniciales.

En principio, su adscripción al romanticismo, nuevamente no exento de ambigüedades y tensiones. El joven Alberdi, en efecto, es fiel al llamado de Echeverría a tener una mirada estrábica (un ojo para Europa, otro para América), así como considera que las leyes no deben imponerse sin diálogo con las costumbres locales. Al atender a la propia realidad, detecta una particularidad distintiva con respecto a los modelos europeos. En una conferencia que pronuncia en 1837 en el Salón Literario lo expresa así: "La Francia había empezado por el pensamiento, para concluir con los hechos. Nosotros hemos seguido el camino inverso: hemos principiado por el fin". Esto es, la Argentina ha realizado una revolución sin pensamiento, sin teoría. De allí la necesidad de dotarla de la legitimidad de las ideas. Ha terminado por consiguiente el tiempo de los guerreros y ha llegado la hora de los intelectuales, dentro de los cuales el propio Alberdi se ubica. He aquí indicado el modo en que Alberdi se legitima a sí mismo y a su propio grupo de pertenencia, con la autoafirmación de una autoridad fundada en el saber que lo acompañará a lo largo de toda su vida. Como lo acompañará la pretensión de hallar una espada, un caudillo o un hombre del poder dispuesto a escuchar estos consejos de intelectual.

En aquel discurso del Salón Literario, Aberdi muestra su confianza en que Rosas pueda resultar funcional a su proyecto, en la medida en que ese "hombre grande que preside nuestros destinos públicos" habría intuido en política

> [...] lo que nuestra razón trabaja hoy por comprender y formular; había ensayado de imprimir a la política una dirección completamente nacional, de suerte que toda nuestra misión viene a reducirse a dar a los otros elementos de nuestra sociabilidad una dirección perfectamente armónica a la que ha obtenido el elemento político en las manos de este hombre extraordinario.

También en el *Fragmento preliminar* revela su creencia de que Rosas es "expresión de una realidad", de modo que "no es un déspota que duerme sobre bayonetas mercenarias", sino "un representante que descansa sobre la buena fe, sobre el corazón del pueblo argentino".

Esta creencia en la capacidad del caudillo para bien dirigir la sociedad reposa sobre otra creencia: que esta sociedad argentina alberga una población aún carente de educación y hábitos cultivados, pero que, con la instrucción y el tiempo, esta *plebe* se convertirá en un sujeto apto para recibir y desplegar los bienes y valores de la civilización. La Argentina, entonces, no es "la pampa" sarmientina vacía de civilización, sino un espacio sobre el cual un poder hegemónico como el de Rosas, si establece una alianza con la palabra de los que saben, puede construir las bases de una nación moderna.

He aquí un romántico que, fiel a esta perspectiva, no busca un pueblo fuera de sus propias fronteras, aunque sí buscará otra tradición cultural diversa de la heredada de España, y lo hará en un punto clave de toda cultura, como es la cuestión de la lengua. Efectivamente, en el *Fragmento...* escribió:

> Si la lengua no es otra cosa que una faz del pensamiento, la nuestra pide una armonía íntima con nuestro pensamiento americano, más simpático mil veces con el movimiento rápido y directo del pensamiento francés que no con los eternos contorneos del pensamiento español.

Drama del romanticismo en el Plata que vemos reiterarse y que ya había experimentado su héroe fundador. Echeverría había confesado así

que, al salir en busca de canciones populares, no encontró sino restos de canciones pertenecientes al italiano, al francés, pero ninguna realmente autóctona...

Sin embargo, la nula disposición del Restaurador a escuchar los discursos de estos jóvenes y la radicalización de la situación política rápidamente llevan a Alberdi a una activa oposición al gobernador de Buenos Aires y, por tanto, al exilio en Montevideo. Desde allí, y en un giro violento de su actitud y su pensamiento, promoverá la alianza con Francia y apoyará de manera muy activa la campaña militar de Lavalle destinada a derrocar a Rosas. Es entonces cuando escribe que "en América el momento actual no es de filosofía, sino de política y de libertad". Fiel a esta nueva idea, en un proyecto de un curso de filosofía considera que ésta tiene que ser en América filosofía aplicada y, básicamente, filosofía política, ya que para los grandes principios derivados de la metafísica o la teoría del conocimiento basta con seguir lo ya pensado por la filosofía europea. En la continuidad de esta convicción, Alberdi proclamará que América practica lo que piensa Europa. He aquí nuevamente planteado el límite a lo autóctono romántico en el Plata. Ya en el *Fragmento preliminar* había apelado por lo demás a una figura que sintetiza esta visión: el sol de la Razón es uno y universal, pero se refleja de diversos modos según el terreno sobre el cual se posa; una metáfora que concilia el modelo cosmopolita (en rigor, europeo) con el localismo romántico.

Fracasada la empresa militar de Lavalle y afianzado por consiguiente el poder rosista, Alberdi saldrá de Montevideo primero rumbo a una breve estadía en Europa y luego a un largo exilio en Chile. Prosigue de tal modo lo que sería una marca definitiva en su vida: la de haber vivido mucho más tiempo en el extranjero que en su país, aun cuando jamás dejó de pensar y escribir sobre éste.

En su prolongada estadía chilena produce dos obras en las que el giro de su pensamiento es notable y decisivo: *Acción de la Europa en América*, de 1842, y en 1852 la célebre *Bases y puntos de partida para la organización política de la República Argentina*. Imagina en ambas un proyecto fundacional para introducir al país en la corriente de la modernidad, proyecto que responde a dos preguntas centrales: cómo generar hábitos civilizados y cómo construir el poder en estas tierras. Descreído ahora sí definitivamente de la capacidad endógena para crear esos hábitos, cuando la Argentina vuelve a aparecérsele vacía de civilización adopta la vertiginosa "teoría del trasplante inmigratorio". Y digo "vertiginosa" porque ella nos pone en presencia de un romántico que ya no

busca sólo costumbres en otras regiones, sino que ahora sale a buscar habitantes en el extranjero; en su caso, aquellos europeos anglosajones en quienes más se ha desarrollado el espíritu de la libertad de los modernos, tal como la hemos considerado en la lección 2 y sobre la cual volveremos.

En las *Bases*, lapidario, Alberdi escribe: "La libertad, como los ferrocarriles, necesita maquinistas ingleses". Y en *Acción de la Europa...* ya ha llegado a la conclusión de que cada europeo que viene trae más civilización en sus hábitos que muchos libros o manuales. Mediante el uso de metáforas botánicas, sostiene que para "plantar en América la libertad inglesa, la cultura francesa", es preciso traer "pedazos vivos de ellas en los hábitos de sus habitantes", hábitos importados que son más eficaces que "el mejor libro de filosofía". Éste es el sesgo antiintelectualista que Alberdi nunca abandonará. Esto es: las costumbres no se modifican a través de la instrucción letrada formal sino a partir de otros hábitos realmente existentes, según la lógica de lo que llama –tomándolo de Rousseau– la "educación por las cosas".

Pero además digo "vertiginosa" porque es un gesto extraordinariamente revolucionario en alguien siempre inclinado más bien a una mirada gradualista. Revolucionario porque se trata, nada más y nada menos, que de alterar o modificar "la masa o pasta de la sociedad", como Alberdi lo escribe.

Junto con ello, al instaurar el ámbito de la sociedad civil como el ámbito estratégico de resolución de los problemas de una nación (sociedad civil en la que es instaurada como centro la moral del productor), Alberdi confía en la pedagogía de las cosas; en que los hábitos laboriosos de los inmigrantes van a difundir un nuevo *ethos*. Alberdi está a la búsqueda de un nuevo *ethos*, de una nueva eticidad, de una nueva matriz a partir de la cual se configuren los sujetos. Como esta eticidad no la encuentra plasmada en el espacio nativo, apela a la teoría del trasplante, la teoría de la importación de un *ethos*.

Entonces, la pregunta es cómo europeizar; cómo civilizar. Y la respuesta es: a través del trasplante inmigratorio y la educación por las cosas. Dice Alberdi en las *Bases*: "No es el alfabeto. Es el martillo, es la barreta, es el arado lo que debe poseer el hombre del desierto (es decir, el hombre del pueblo sudamericano)".

Para que este trasplante inmigratorio resulte exitoso –prosigue Alberdi– hay que adecuar la Constitución (las leyes), proponiendo la doble nacionalidad, la libertad de cultos, tratados ventajosos para Europa, ferrocarriles, libre navegación interior y libertad comercial. Igual-

mente, "hay que fomentar los matrimonios mixtos. Para ello, la Argentina cuenta con el encanto de las mujeres sudamericanas".

La otra pregunta es aquella que le recordaba a Sarmiento en sus *Cartas quillotanas* (llamadas así porque las escribió en 1852 en la localidad chilena de Quillota), donde sostenía que todo el problema desde 1810 en adelante residía en cómo se formaba la autoridad, esto es, el poder legítimo, en la Argentina. Explorando su respuesta concordaremos con calificar su posición dentro de lo que se ha llamado el "progresismo autoritario" o "liberalismo conservador": progresista en lo económico-social; conservador en lo político. En definitiva, un liberal adecuado a los cánones del liberalismo europeo alarmado ante los efectos del jacobinismo de la época del terror robesperriano de la Revolución Francesa y de allí en más ante la presencia descontrolada –ante sus ojos– de las masas en la escena política. Alarmas todas ellas que se verificaron de modo espectacular entre las clases dirigentes y poseedoras al calor de las revoluciones europeas de 1830 y sobre todo de 1848. Desde entonces, la doctrina liberal afrontó un profundo desafío: la necesidad de restaurar el orden luego de esos estallidos una vez que las masas ganaron la escena pública, lo que en términos teóricos se tradujo en la conciliación entre los principios revolucionarios de la libertad y la igualdad o, dicho de otro modo, entre liberalismo y democracia.

Es entonces cuando se percibe con entera claridad que estos principios pertenecen a dos órdenes de necesidades y razonamientos. Porque la democracia –pensada desde la política– refiere a un criterio de legitimidad (sólo es legítimo un gobierno que reposa sobre la soberanía popular), y el liberalismo sostiene a su vez que un gobierno legítimo es sólo aquel que respeta la libertad individual. Ahora bien: puede ocurrir de hecho, y es posible lógicamente, que un régimen democrático atente contra la libertad. Se plantea entonces la evidencia de que la libertad política, instituida para proteger la autonomía individual, puede volverse contra ésta y destruirla. Históricamente, además, es la lección que extrae el pensamiento liberal de los sucesos revolucionarios en Francia. Las masas en la escena política pueden convertirse en una amenaza para la libertad. Ha aparecido entonces un fantasma que el liberalismo de todo el siglo XIX tratará de exorcizar: el fantasma de la dictadura de las masas, el fantasma de la dictadura de la mayoría. Ésta es la preocupación que anima la obra de Alexis de Tocqueville, la figura más descollante, junto con Benjamin Constant, del pensamiento liberal francés del siglo XIX.

El despotismo al que Tocqueville teme es el despotismo social más que político, mientras el temor del primer liberalismo era al exceso de poder del estado. Ahora aquel temor a la democracia, a la mayoría como eventual enemiga de la libertad conduce a redefiniciones de los criterios mismos de la relación entre liberalismo y democracia, y a la reconsideración de la idea democrática. En ambos casos, se introducen criterios de redefinición de la raíz del vocablo "*demo*cracia": se discute lo que significa "pueblo" (*demos*), entendiendo por ello el conjunto de sujetos que son los titulares de derechos políticos o, dicho de otro modo, los que forman parte de la *ciudadanía*. Justamente, lo que se llama el "liberalismo doctrinario" del siglo XIX se abocó a tematizar esta situación: cómo hacer compatible el liberalismo con la democracia, o sea, la libertad con la igualdad. Algunas de las respuestas transitaron esa redefinición de la ciudadanía o del sujeto político. Se decidió así, por ejemplo, que un ciudadano era aquel que tenía una renta determinada, y esto, traducido al terreno del voto, adoptó el nombre de "sufragio censatario". Otra alternativa culminó, de hecho o de derecho, en el "sufragio capacitario": tienen derecho a votar, es decir, son ciudadanos aquellos que tienen determinado tipo de capacidades, en general vinculadas con el acceso a ciertos saberes. Otra lo vinculará con la participación en determinado círculo de virtudes cívicas, como veremos en la lección siguiente.

De tal modo, se realizó lo que ha sido llamado el "liberalismo restrictivo", empeñado en definir un criterio de ciudadanía que impidiera el desborde de las masas.

En suma, las relaciones entre liberalismo y democracia no son obvias, no van de suyo, dado que libertad e igualdad son valores diferentes, que no sólo no se deducen uno del otro sino que, además, pueden entrar en colisión. La historia de los avances y retrocesos del sufragio universal (un hombre, una mujer, un voto) es justamente la historia de estos encuentros y desencuentros. Y debemos saber que la adquisición del sufragio universal masculino es un logro que habrá de esperar hasta las primeras décadas del siglo XX aun en los países más democráticos del mundo, y el sufragio femenino, hasta después de la Segunda Guerra Mundial.

La definición de una ciudadanía y la cuestión democrática fueron preocupaciones permanentes, que por supuesto también asediaron a Juan Bautista Alberdi. En su caso, esta preocupación funcionaba en el seno de una visión gradualista de la construcción de la ciudadanía. Justamente en aquel mismo año del "terror rojo" de 1848 en Europa, al es-

cribir una biografía del general y presidente chileno Bulnes, Alberdi nos permite observar cuál es al respecto su visión sintética sobre la sociedad y sobre el orden político:

> El programa del presidente consiste en conservar, robustecer y afianzar las instituciones consagradas; mantener la estabilidad de la paz y el orden como principios de vida; promover el progreso sin precipitarlo; evitar los saltos y las soluciones violentas en el camino gradual de los adelantamientos; abstenerse de hacer cuando no se sabe hacer o no se puede hacer; proteger las garantías públicas sin descuidar las individuales; abstenerse de la exageración y la falsa brillantez en las innovaciones; cambiar, mudar, corregir conservando; preparar el fruto antes de recogerlo; sustituir la experiencia propia de las teorías ajenas; anteponer lo sólido a lo brillante, lo positivo a lo incierto y dudoso.

Se trata de un proyecto gradualista, que va construyendo una serie de escalones por etapas para arribar por fin a un régimen político democrático. Alberdi distingue así una escala en la que se constituyen distintos tipos de sujetos: primero, habitantes productores, luego, sujetos políticos o ciudadanos, a través de una etapa económica, una social y otra política. Considera asimismo que el momento de la Argentina es el económico-social, y que no ha llegado el tiempo de la política. Esto quiere decir que no ha llegado el momento de efectivizar el sufragio universal. Esta república poco republicana, en donde está abierto el espacio de la sociedad civil (donde los habitantes desarrollan libremente sus actividades económicas) y clausurado el de la ciudadanía (o sea, el de las libertades políticas), es la que Alberdi llama "la república posible", consistente en una nación donde una elite tutela a las masas, mientras la "educación por las cosas" difundida por la inmigración va cultivando a la población nativa y acercándose al momento de la "República verdadera" de sufragio universal.

En las *Bases*, Alberdi escribe:

> Gobernar poco, intervenir lo menos, dejar hacer lo más. Es el mejor medio de hacer estimable a la autoridad. Nuestra prosperidad ha de ser obra espontánea de las cosas, más bien que una creación oficial. Las naciones no son obra de los gobiernos. Y lo mejor que en su obsequio pueden hacer en ma-

> teria de administración es dejar que sus facultades se desenvuelvan por su propia vitalidad. [...] La república deja de ser una verdad de hecho en la América del Sur; porque el pueblo no está preparado para regirse por este sistema superior a su capacidad.

Si el pueblo no está aún capacitado, se requiere montar las "bases y puntos de partida" de la formación de una nación, y para eso se ofrece el intelectual, es decir, el propio Alberdi. Pero se necesita además una clase dirigente dispuesta a poner su brazo político en el timón de la nación.

Para proyectar, programar y garantizar ese movimiento de la voluntad política es que Alberdi escribe las *Bases* y se las envía al general Urquiza, es decir, al nuevo hombre fuerte de la Argentina surgido de la victoria sobre Rosas en Caseros. Un movimiento, entonces, que nuevamente parece realizar su antigua ambición de unir la espada con la inteligencia. Ése es por ende el momento *decisionista* de Alberdi, el momento en que el legislador pronuncia una palabra y en que esa palabra se convierte en ley.

¿Cuál es el régimen político que responde a las necesidades de la Argentina según el planteo alberdiano? En la teoría política moderna, Maquiavelo y Montesquieu habían sentado la siguiente clasificación de los tipos de gobierno: monarquía, república y despotismo. La monarquía se apoya en el principio del honor de la nobleza, que la "obliga" a proteger a los súbditos; el despotismo, en el miedo; la república (aristocrática o democrática) en el cemento que genera la integración social a través de la virtud, que consiste en anteponer el bien general al interés particular.

En cambio, el motor de la llamada "república del interés" reside en el egoísmo, por el cual los individuos, persiguiendo la satisfacción de su interés privado, contribuyen a la pública felicidad. Traducido este proyecto en términos de sujetos del poder, es claro que se trata de una república aristocrática u oligárquica, esto es, un régimen político no democrático donde una minoría de la fuerza, del saber, de la virtud, del dinero o de todas esas cosas a la vez, se autoerige en dirigencia tutelar de una población pasiva y la gestiona o conduce garantizándole las libertades civiles (las de creencias, pensamiento, opinión, de escribir y publicar, de obrar, trabajar, poseer, elegir su patria, su mujer, su industria, su domicilio), pero manteniendo cerrada con siete llaves la puerta de acceso a las libertades y a la participación política.

Esta concepción introduce modificaciones sustanciales respecto del modo en que se piensa la sociedad y la política en el modelo de la república de la virtud, porque en ésta el papel del estado es dominante y es la política la que adquiere un claro predominio dentro de las prácticas de construcción estatal. Ése es uno de los elementos que había estado presente en la reflexión de los revolucionarios hispanoamericanos, ya que van a encontrarse con que, lejos de heredar un estado, tienen que construir otro, porque ese estado ha sido disuelto en medio de la caída del Antiguo Régimen. Pero si lo que se piensa es una república del interés, obviamente el predominio recae sobre la economía, recae en la sociedad civil y sobre los individuos, en una relación de abajo hacia arriba.

La idea republicana se relaciona bastante con lo que se ha conocido durante el período colonial del despotismo ilustrado encarnado en las reformas borbónicas que vimos en la lección 1. Éste fue igualmente un intento de construcción de lo social a partir de lo político, a partir del estado. En cambio, el proyecto de una república del interés incluye la idea de Adam Smith acerca de la autonomía de lo económico. Es que este movimiento que hemos visto en las ciencias naturales, en la filosofía, en la teoría del conocimiento, en la religión, en la estética, en la moral, también se está produciendo en el terreno de la economía. Si Adam Smith puede intentar construir una ciencia de la economía –que llama "economía política"– es porque la economía ya no se piensa como subordinada de otras instancias; no depende de la instancia de la política ni estatal, puesto que el sistema de producción, distribución y consumo de los bienes económicos tiene su propia legalidad, sus propias leyes de funcionamiento. Esta concepción introduce la tesis de la autonomía del mercado, es decir, la república del interés está centrada en la noción de que existe un mercado y que este mercado es autónomo. Cada individuo se dedica a estas tareas económicas y construye "espontáneamente" –ésta es la otra idea fuerte del liberalismo, por eso no hace falta el estado– la "pública felicidad". Esto es lo que Adam Smith llamó "la mano invisible" de la economía, que permanentemente distribuye bienes de la mejor manera posible fundándose en una moral del productor individual. Más aún: centrado en la idea de mercado, Smith cree haber hallado la clave para instaurar sociedades cuya solidez y cuya integración no estén expuestas a los avatares de la política, puesto que su principio de institución reposaría en esa esfera exterior de la economía y no en el pacto político del contractualismo. En suma, Adam Smith cree haber hallado en la economía la posibilidad de abo-

lición de la política, utopía largamente acariciada, que Pierre Rosanvallon exploró en su libro *El capitalismo utópico.*

En el caso de Alberdi, a lo largo de sus escritos se fortalecen sus simpatías con el liberalismo inglés. Y como las metáforas arquitectónicas son sumamente útiles para transmitir visiones y proyectos de la realidad, tomo aquí de los Póstumos una figuración del contraste entre la casa inglesa y la francesa, que sin forzamientos puede trasladarse a una representación de la relación general entre individuo y colectivo, entre público y privado.

En la casa inglesa –dice Alberdi– dotada de una sola puerta, cada familia vive soberana, orgullosa de su independencia, y de tal modo evita que la mitad de su existencia transcurra en la calle, a diferencia de la casa francesa, que con sus dos puertas abiertas a la acera únicamente puede producir confusión, desorden y arbitrariedad en la vida de sus habitantes, además de que su carencia de jardín empuja a los moradores a volcarse en la vía pública. Estos ejemplos arquitectónicos revelan hasta dónde el hábitat familiar forma parte de la organización de un país y son razón suficiente para adoptar un ejemplo de vida cotidiana tomado de costumbres inglesas que a Alberdi le resultan entrañables:

> Cada familia vive en su casa, cada casa es separada, independiente y exclusiva. No va al teatro; va poco a los parques; no se les ve en la calle; hay pocas visitas; no sale a sus balcones y ventanas. Las brillantes, limpias y majestuosas calles que no sirven al tráfico comercial están silenciosas y solitarias, como si nadie las habitase.

La cita es iluminadora, ¿verdad? Y lo es porque a su través comprobamos una vez más que la modernidad sigue proyectando la presencia creciente de la individualidad. Esto es, la idea de que cada ser humano es un sujeto independiente y autónomo lanzado a su autorrealización. Independiente porque ya no depende de factores ajenos a él, y autónomo porque tiene potencias y derechos propios e inalienables. Se abre entonces esa dialéctica entre público y privado que la cita de Alberdi nos recuerda, en donde batallan las pretensiones del civismo por un lado y del individualismo por el otro.

En suma, retornando a términos doctrinarios, Alberdi piensa –al igual que algunos liberales doctrinarios europeos como François Guizot– que la economía, en ese estadio de república imperfecta, es el ámbito de los derechos universales. Sobre esto vuelve una y otra vez en las

Bases: hay que dar todo tipo de garantías y derechos para que los individuos desplieguen sus prácticas económicas. En cambio, la política es el universo de los derechos restringidos.

Es muy claro que Alberdi sigue replicando el modelo de las elites político-intelectuales argentinas de todo el siglo XIX. Esto es: se mira a la sociedad como si fuera una pirámide en cuya cúspide existe una elite autolegitimada para dirigir, conducir, gobernar. El ejercicio de este poder se realiza sobre una base políticamente pasivizada y excluida del mercado político, donde es necesario construir una ciudadanía a partir de la masa, sobre la base de un conjunto de principios, derechos y valores que tienen que circular de arriba hacia abajo.

En el *Sistema económico y rentístico de la Confederación Argentina*, de 1854, Alberdi señala sin ambages:

> Alejar el sufragio de manos de la ignorancia y de la indigencia es asegurar la pureza y el acierto de su ejercicio. Pero deseo ilimitadas y abundantísimas para nuestros pueblos las libertades civiles, a cuyo número pertenecen las libertades económicas de adquirir, enajenar, trabajar, navegar, comerciar, transitar y ejercer toda industria.

Este modelo, que hasta la primera década del siglo XX resultó relativamente exitoso, dejaba para el futuro la resolución de "la cuestión democrática", esto es, la participación de las mayorías en la vida política. Llegado el momento, veremos de qué modo este andamiaje elitista de la ingeniería política del liberalismo restrictivo en la Argentina arrastraría en su derrumbe (con las elecciones reguladas por la ley Sáenz Peña de sufragio universal masculino efectivo) la hegemonía política de los sectores conservadores.

Por otra parte, en el pensamiento de Alberdi se refleja como en un espejo gigantesco la dificultad de la tradición liberal no sólo argentina para incorporar el principio democrático. Siempre más atento a la defensa del orden que de la igualdad y aun de la libertad, Alberdi apelará incluso durante una etapa de su carrera política a la defensa de un régimen monárquico constitucional, y sin tapujos gustará hacer suya la frase de Simón Bolívar según la cual los países hispanoamericanos necesitan "reyes con el nombre de presidentes".

Este proyecto desconfía entonces profundamente de la participación popular en la política pero también lamenta la política facciosa argentina, es decir, considera negativo para el desarrollo de la nación una

presencia excesiva del ejercicio de la política sin más. En cambio, creerá encontrar un marco y un control para las pasiones caotizantes de la política en las fuerzas objetivas de la economía y en los equilibrios del mercado. De modo que si para Sarmiento la nación se construye desde la sociedad y desde el estado, para Alberdi el eje debe ser el estado y el mercado. En este espacio, los individuos desarrollan sus prácticas económicas, productivas y de intercambio, buscando la satisfacción egoísta de sus intereses privados. Y por "la mano invisible del mercado", cada individuo, al perseguir su propio interés, contribuye al mayor beneficio de todos.

Aquí ya sabemos que la fuente doctrinaria central reside en el liberalismo económico enunciado por Adam Smith en su *Investigación acerca de la naturaleza y las causas de la riqueza de las naciones*, de 1776, donde se lee:

> No es la benevolencia del carnicero, del cervecero o del panadero lo que nos procura el alimento, sino la consideración de su propio interés. No invocamos sus sentimientos humanitarios sino su egoísmo.

Según esta doctrina, el conflicto de intereses entre los individuos es resuelto por el automatismo del mercado, dotado así de una especie de astucia providencial que opera a espaldas de esos mismos individuos.

Es evidente que lo que se encuentra en Alberdi es la prioridad de la sociedad civil por sobre la sociedad política. Cuando digo "sociedad civil" me estoy refiriendo a la diferencia establecida por Hegel entre el estado como sociedad política y la sociedad civil como ámbito de los intereses privados. Por eso me refiero al mercado, porque éste es el espacio donde los sujetos despliegan sus prácticas económicas: trabajan, compiten, compran, venden, intercambian, consumen. De allí que Alberdi sostenga que hay que colocar la palanca en la sociedad civil, ya que la política y el estado son una especie de derivados de la sociedad civil. En un aspecto, podría decirse que Alberdi confía en el espontaneísmo económico o que tiene un pensamiento reduccionista de la política hacia la sociedad civil, en la medida que esta última explica y da fundamento a la política.

Precisamente, la Constitución forjada por Alberdi intenta privilegiar la conformación de este ámbito de la sociedad civil, donde a su vez debe difundirse una moral del productor (laborioso, frugal, ahorrativo, honesto). Sobre una eticidad de esta índole –cuyas relaciones con la

moral puritana son evidentes– es posible mejorar la sociedad, y de tal modo –como leemos en las *Bases*– "mejorar la sociedad para obtener la mejora del poder, que es su expresión y resultado directo".

Al final de este recorrido podemos componer a través de los escritos alberdianos *una propuesta de construcción de nación.* Recordemos al retomar este tema lo que anticipamos en la lección 2 cuando decíamos que esta ideología fundamental del siglo XIX, el nacionalismo, debe ser entendida como la concepción que coloca como actor de la historia al estado-nación. Aquí es interesante observar que esta concepción choca de hecho con la otra gran corriente hegemónica de pensamiento de la época, el liberalismo, en la medida en que para éste no puede haber nada por encima de la libertad del individuo, mientras que el nacionalismo coloca a la nación como entidad superior a la cual incluso debe subordinarse el individuo. Esta contradicción estallará clamorosamente cuando, por caso, en nombre del interés nacional el estado decida marchar a la guerra, haciendo uso para ello del bien más preciado de los individuos, la vida. Para hacernos una idea acerca de una posición antiliberal que legitima esa decisión estatal y nacional, podemos leer el parágrafo 324 de la *Filosofía del derecho* del filósofo alemán Hegel, publicada en 1819:

> El deber sustancial del individuo es el de conservar, con el peligro y el sacrificio de la propiedad y la propia vida [dos valores centrales del liberalismo], la independencia y la soberanía del Estado. Aquí reside el momento ético de la guerra.

De todos modos, es necesario distinguir entre dos tipos de nacionalismo: el constitucionalista y el culturalista. Recién en la próxima lección nos abocaremos al segundo de los nombrados. En cuanto a Alberdi, es claro que profesa un nacionalismo constitucionalista, si entendemos por éste el que sostiene que la pertenencia a una nación se define por la adhesión a la Constitución de un país en tanto código que establece las leyes fundamentales que regulan aquellos derechos naturales y por ende universales: libertad, propiedad, seguridad, etcétera.

Cuando Moreno, Alberdi y Sarmiento reflexionan acerca de lo que debe ser la República Argentina, piensan en un espacio sobre el cual se puedan desarrollar estos valores que son valores universales –es decir, que no son patrimonio exclusivo de los argentinos–, valores que es necesario incorporar como criterio de construcción de una nación moderna.

En esta línea de pensamiento, leemos en las *Bases*:

> [...] la Patria no es el suelo; la Patria es la libertad, es el orden, la riqueza, la civilización, organizados en el suelo nativo. Pues bien: esto se nos ha traído por Europa. Europa, pues, nos ha traído la Patria.

En otro pasaje estampará una frase aún más provocativa para los futuros estándares nacionalistas: *"Ubi bene, ibi patria"* ("Donde están los bienes económicos está la patria"). Es decir, ser argentino es formar parte de la modernidad, a la cual se llama "civilización", y la civilización es todo aquel espacio donde imperan los valores anteriormente mencionados.

Como verán, de todos los atributos que le adjudican a la nación no hay un solo elemento idiosincrático, específico, diferenciador. (Idiosincrático contiene el elemento *idio*, que en griego significa lo más propio, singular: significativamente, de allí proviene la palabra "idiota".) En cambio, los valores indicados por Alberdi (orden, riqueza, civilización) pueden existir en cualquier parte del mundo. Incluso en un tema tan sensible al nacionalismo como es el de la lengua, Alberdi no vacila al proclamar ante la presencia de importantes sectores inmigrantes que no hablan español: "No temáis pues la confusión de razas y de lenguas. De la Babel [...] saldrá algún día, brillante y nítida, la nacionalidad sudamericana".

De modo que el nacionalismo alberdiano es el nacionalismo llamado "constitucionalista" e imitativo. Para entonces es evidente que la orientación romántica del joven Alberdi –como sostuvo Bernardo Canal Feijóo– ha cedido en pro de la influencia economista de Adam Smith.

Si Alberdi coincide en su nacionalismo constitucionalista con su hermano-enemigo Sarmiento, también dentro de las diferencias existe un significativo punto de acuerdo con el sanjuanino y en general con el sector dirigente y letrado nacional: es la sólida creencia en la *excepcionalidad argentina*, traducida tempranamente en la convicción (que Bolívar recoge críticamente ya en 1829) de que en esta parte de Hispanoamérica se está llevando a cabo un experimento original destinado a imprimir su nombre entre las naciones más relevantes de la Tierra. Esta creencia mitológica definirá un rasgo muy perdurable en el imaginario de la cultura argentina, tanto en el campo de los intelectuales como en sectores más amplios. Me refiero a la creencia en la grandeza argentina, en su excepcionalidad dentro del concierto latinoamericano.

Así, al realizar un balance de los primeros casi cuarenta años de existencia de la Argentina y en plena hegemonía rosista, en su nota titulada "La República Argentina 37 años después de su Revolución de Mayo",

de 1847, llama la atención la obstinación por parte de Alberdi en cuanto a aquella creencia en la excepcionalidad y la grandeza argentinas. Aun quien no era un amante de las glorias guerreras escribe allí que "la Argentina no ha conocido la derrota militar, ni con Rosas ni con Lavalle. Tiene glorias guerreras que no poseen pueblos que han vivido diez veces más que ella". Además, plantea que la Argentina es una especie de espejo que adelanta en la América antes española puesto que

> [...] de aquí a veinte años muchos Estados de América se reputarán adelantados porque estarán haciendo lo que Buenos Aires hizo treinta años ha. La República Argentina tiene más experiencia que todas sus hermanas del sur, por la razón de que ha padecido más que ninguna. Ella ha recorrido un camino que las otras están por principiar.

Junto con ello, la Argentina realiza más que ninguna otra el destino de ser una porción europea trasplantada en el Nuevo Mundo, por tratarse de la nación "más próxima a la Europa, y por eso recibió más pronto el influjo de sus ideas progresivas. Ella, la Argentina, ha deslumbrado al mundo por la precocidad de sus ideas". E incluso el fenómeno del exilio político es visto por Alberdi como una suerte de desgracia con efectos positivos:

> No hay país de América que reúna mayores conocimientos prácticos acerca de los Estados hispanoamericanos que aquella república, por la razón de ser la que haya tenido esparcido mayor número de hombres competentes fuera de su territorio; y que al retornar enriquecerán al propio país.

Sin embargo, agrega: "La República Argentina ha hecho ya demasiado por la fama, pero muy poco para la felicidad". Y si ello es así se debe a que "en función de la libertad, la Argentina olvidó el orden".

En este punto preciso se le revelará una faceta positiva de Rosas, quien por fortuna

> [...] ha enseñado a obedecer a sus partidarios y a sus enemigos. A este respecto, ningún país de América meridional cuenta con medios más poderosos de orden interior que la República Argentina.

Por si fuera poco, el Restaurador ha hecho conocer a la Argentina en el mundo:

> Los Estados Unidos, a pesar de su celebridad, no tienen hoy un hombre público más expectable que el general Rosas. Se habla de él popularmente de un cabo al otro de la América; se le conoce en el interior de Europa, más o menos como a un hombre visible de Francia o Inglaterra. Dentro de poco será un héroe de romance, cuando alguien como Byron, Chateaubriand o Lamartine visiten el país más bello, más expectable y más abundante en caracteres sorprendentes del nuevo mundo [...] Bajo Rosas, Buenos Aires lanzó un "no" altanero a la Inglaterra y a la Francia coaligadas.

Es preciso recordar que quien esto escribe había apoyado activamente el bloqueo anglofrancés y la intervención de Francia en la lucha contra Rosas. Pero no importa. Por una suerte de pacto con Dios, y "cualquiera que sea la solución, una cosa es verdadera a todas luces. Y es que la República Argentina tiene delante de sí sus más bellos tiempos de ventura y prosperidad".

Resuena en esta proclama la misma confianza de Sarmiento según la cual "con la guerra, la paz, la dislocación o la unión, este país marchará". Notablemente, este tópico de la excepcionalidad y la grandeza argentinas recorrerá con alzas y bajas todo el imaginario argentino hasta el presente. Tendremos ocasión de ver de qué modo esta confianza se fractura en las décadas siguientes. (Sabemos además que en el bienio 2001-2002 resultó francamente pulverizada, pero ésa es otra historia.)

En este largo recorrido de la escritura, Alberdi experimenta encuentros y desencuentros con su propio sector del mundo dirigente y letrado. Encuentros: después de todo, Alberdi será efectivamente el inspirador central nada menos que de la Constitución Nacional. Luego, con el advenimiento del roquismo al gobierno, como veremos, es su programa el que parece imponerse a partir de 1880. Desencuentros, porque Alberdi resultará perdidoso en sus apuestas estrictamente políticas. Después de las *Bases*, ata su suerte a la Confederación liderada por Urquiza. La revolución del 11 de septiembre de 1852, a partir de la cual la provincia de Buenos Aires se autonomiza del resto de lo que comienza a ser la República Argentina, sella su destino político hasta desembocar en la derrota por las armas en Pavón. En aras de esta férrea oposición al partido de Mitre y Sarmiento, Alberdi denunciará activa-

mente la guerra del Paraguay, con lo cual quedará incluido por la facción porteña en la ominosa acusación de "traidor a la patria".

Esa marcada línea del antiporteñismo alberdiano se halla perfectamente articulada con un diagnóstico opuesto al de Sarmiento sobre las causas del atraso en la Argentina. En las *Bases*, observa así que "es falsa la división en hombres de la ciudad y del campo" y, lejos de residir bajo la forma de la barbarie en la campaña, aquel mal se encuentra localizado en la ciudad de Buenos Aires y su *hinterland* provincial. Buenos Aires, que se apropia indebidamente de la renta aduanera que corresponde a la nación, y que se apropia de la ciudad de Buenos Aires que debe ser de toda la nación, es decir, que, al igual que los impuestos aduaneros, debe federalizarse.

Esta federalización, sabemos, se efectivizará en 1880. Dicho sea de paso, en ese año Alberdi regresa por un breve período a la Argentina y es designado legislador por Tucumán según las nada democráticas prácticas de la época. El día en que el Congreso vota la federalización de Buenos Aires (es decir, el día en que se vota uno de sus proyectos fundamentales), Alberdi no asiste a esa sesión.

De todos modos, al año siguiente escribe uno de sus últimos artículos: "La República Argentina consolidada en 1880 con la ciudad de Buenos Aires por capital", donde celebra y da por cumplido el proyecto de construcción de una nación moderna. Como gesto de reconocimiento a su entera labor, el Congreso vota la edición de sus obras completas.

Pero de nada valdrá la reivindicación que le ofrecerá el roquismo en su último retorno a la Argentina. Extraño en su patria, temeroso de las fuerzas para él siniestras de la poderosa Buenos Aires, regresa a Francia para morir en 1884 en un exilio que había ocupado casi la totalidad de los últimos cuarenta años de su vida.

Cuatro años después, Sarmiento lo seguirá en el mismo camino a la tumba y a la posteridad. Con ellos agonizaba una época a la que estos miembros brillantes de la Generación del 37 habían alimentado con la pasión y el furor de sus polémicas, y nacía otra, cuyo panorama se había modificado material y simbólicamente, y que exploraremos en la próxima lección.

Lección 4

El 80. Miguel Cané (h)

Hacia fines del siglo XIX, los procesos de modernización transforman radicalmente el panorama social, político, económico y estético, introduciendo nuevos problemas, preocupaciones y conflictos. Si bien sabemos que, desde la esfera política, la elite que encabeza el presidente Julio A. Roca participa activamente en la puesta en marcha de estos procesos, también vemos que los discursos de algunos miembros destacados de esa elite (como Miguel Cané) revelan resistencias, dudas y vacilaciones con respecto al nuevo escenario que la modernidad despliega. La paradoja está en que, para los políticos e intelectuales de fines del siglo XIX, no había otra forma de construir un estado-nación moderno más que ingresando de lleno en la modernidad, es decir, activando procesos de modernización que suponían cambios profundos (como la inmigración, el ferrocarril, el progreso y el crecimiento económico). Esta opción, sin embargo, va a surgir acompañada de una fuerte dosis de escepticismo y malestar. La construcción de la "nación moderna" también hacía emerger la pregunta acerca de si "lo nuevo" que efectivamente estaba surgiendo de esas transformaciones conformaba un mundo mejor, más habitable que aquel que había definido el pasado.

Para introducirnos en esta nueva lección, recordemos que el período abierto con la batalla de Caseros en 1852 se ha cerrado en 1880 con el triunfo del estado nacional, y se inicia con el ascenso al gobierno de un sector político liderado por el joven general Julio Argentino Roca, quien ha montado una eficiente máquina política a través del Partido Autonomista Nacional.

En esa década de 1880 se verifica el cumplimiento de significativos procesos modernizadores en las áreas política, económica y social. Se concluye la estructuración del estado nacional, que ahora ostenta el

monopolio de la fuerza legítima, afirmado en la derrota de las disidencias provinciales. La ciudad de Buenos Aires es federalizada, dando fin a un conflicto que había recorrido toda la breve, compleja y violenta vida nacional. Desde ese estado se sancionan las leyes laicas de educación y de registro civil, que colocan en manos estatales un control de la población hasta entonces dividido con la iglesia católica.

En el plano económico, a partir de una división internacional del trabajo que la ubicaba en el rubro productor de bienes agropecuarios, la Argentina experimentó un espectacular crecimiento. La apropiación de los territorios hasta entonces ocupados por los indígenas en la llamada "Campaña del Desierto" abrió para los vencedores un enorme territorio, sobre el cual las inversiones inglesas desplegarían una extensa red de vías férreas.

El emprendimiento llevado a cabo contra las poblaciones indígenas se apoyaba en una línea programática ampliamente compartida por las elites del mundo occidental: que las naciones viables eran aquellas dotadas de una población de raza blanca y de religión cristiana. Según los lineamientos inscriptos desde *Acción de la Europa en América*, Alberdi había acuñado al respecto la consigna "Somos europeos trasplantados en América". Y como se lee en las *Bases*, lo guía la convicción de que en Hispanoamérica el indígena "no figura ni compone mundo".

Como se ve, se trata de un pronunciamiento de absoluta exclusión, que hoy sería difícilmente enunciable, pero que debe ser colocado en un contexto histórico donde las reivindicaciones indigenistas no habían nacido o estaban en pañales, por no hablar de los temas hoy habituales del reconocimiento, respeto y aun estímulo de las diferencias, incluidas las étnicas. Hasta dónde estos contextos habilitan este tipo de pronunciamientos es un problema ético-político que debe ser considerado en cada caso. Por ejemplo, hoy resulta difícil acusar a Aristóteles de esclavócrata o partidario de la esclavitud, puesto que la sociedad y la época en que vivió aceptaban esa práctica como habitual, normal y consentida. No obstante, también es cierto que si absolutizamos esta mirada, es fácil desembocar en la justificación de todo lo que se haya hecho simplemente porque ha estado fundado en consensos o creencias dominantes. Sabemos, por ejemplo, que Hitler llegó al poder en la década de 1930 con más del 90 por ciento de los votos de los ciudadanos alemanes y que desde el poder llevó a cabo el Holocausto. Éste, pienso (o más bien, postulo), es el límite del *relativismo histórico*, que requiere ser controlado confrontándolo con los valores de la justicia y la verdad.

Por cierto, estas preocupaciones no formaban parte del horizonte ideológico de las clases dirigentes. En cambio, hacia 1880 en la Argentina, como ha mostrado Paula Alonso, el mensaje más inmediato que el diario oficialista *La Tribuna Nacional* se apresuró a difundir afirmaba que "la Argentina finalmente había entrado en una nueva era", identificada con el arribo del progreso. Éste se materializaba en "buenas cosechas, industrias nuevas, empresas que requieren grandes capitales e ilimitada fortuna". De tal modo, el diario repetía la moraleja de que las pasiones destructivas de la política habían sido dominadas por el desarrollo de los intereses asociados con el desarrollo económico, dado que "es el progreso material el que lleva al progreso moral, y no viceversa". Para el roquismo, la paz era el logro mayor del progreso económico, y con ello la política pasaba a segundo plano: "El tiempo de la política teatral ha pasado. No hay multitudes ociosas que fragüen revoluciones", seguía proclamando *La Tribuna* en 1887. Estas opiniones ya nos resultan familiares a partir de lo desarrollado en lecciones anteriores a propósito del liberalismo económico a la Adam Smith.

Dentro de este panorama podemos preguntarnos: ¿cuáles fueron las preocupaciones dominantes en la sociedad y en el estado que llegaron a ser parte de la reflexión de los intelectuales en el período que se extiende entre 1880 y 1910? Para organizar una respuesta, comencemos por decir que emerge entonces un conjunto de problemas, se instala una determinada *problemática*. Ésta agrupa varias cuestiones: social, nacional, política e inmigratoria. *Social*, por los desafíos que planteaba el mundo del trabajo urbano. *Nacional*, ante el proceso de construcción de una identidad colectiva. *Política*, frente a la pregunta acerca de qué lugar asignarles a las masas en el interior de la "república posible", esto es, la cuestión de la democracia. E *inmigratoria*, porque todos estos problemas se encontraron refractados y crispados en escala ampliada en torno de la excepcional incorporación de extranjeros a la sociedad argentina.

En términos estructurales, sabemos que estos fenómenos eran causa y efecto del ingreso pleno del país en la *modernidad*. Precisamente esta categoría es la que nos servirá como llave para ingresar en la comprensión de aquel período. Comencemos entonces por comprender dicho concepto.

Históricamente, la modernidad está asociada con acontecimientos como la conquista y colonización de América por los europeos, la Revolución Industrial y la Revolución Francesa.

En cuanto a los rasgos o características centrales de la modernidad, en el terreno de la economía significó el nacimiento y la expansión pla-

netaria del modo de producción capitalista. En lo social, la aparición de clases sociales (burguesía, proletariado, clases medias) y de un proceso novedoso: la movilidad social, o el hecho de que los individuos –a diferencia de aquellos de las sociedades premodernas– pudieran pasar por diversos sectores o clases sociales a lo largo de sus vidas. En el ámbito político, la implantación de un nuevo criterio de legitimidad: la soberanía popular.

Pero la modernidad es asimismo un formidable proceso cultural. En su seno se produce el fenómeno designado como "secularización". Con este término se indica el carácter terrenal, intramundano ("del siglo" en tanto opuesto a trascendente o ultraterrenal) de los nuevos tiempos. En la modernidad, se ha dicho, "los dioses se alejan". Simplificando, esto podría condensarse diciendo que ya no hay milagros, es decir, que los dioses ya no intervienen en los asuntos humanos para alterar a su voluntad los hechos de este mundo. A esto se lo llama el "desencantamiento del mundo".

Gracias a ese proceso de secularización, ocurre algo que cambiará nuestras vidas hasta el presente: el mundo se torna calculable. En verdad, toda la realidad tiende a ser mirada como algo que se puede calcular. Para esto es preciso que los dioses se hayan alejado, que ya no haya milagros porque, de lo contrario, por ejemplo, cuando yo suelto una piedra, en lugar de caer con una precisión absoluta obedeciendo a la ley de gravedad, bien podría ser que saliera para arriba o que quedara suspendida en el aire.

Por eso se dice que Brunelleschi es el primer arquitecto moderno, porque en el siglo XIV construyó la cúpula de la catedral de Santa María del Fiore en Florencia y, para ello, por primera vez realizó un cálculo previo en lugar del método tradicional de ensayo y error con el que se habían levantado las catedrales medievales.

Comprenderán inmediatamente que estamos hablando nada más y nada menos que de los fundamentos mismos de la ciencia moderna, empezando por la ciencia físico-matemática inaugurada por Galileo Galilei en el siglo XVII. Esta revolución científica es la que en buena medida ha configurado el mundo moderno en el que aún vivimos. En rigor, la potencia cognoscitiva de la ciencia se asociará indisolublemente a la revolución industrial del siglo XVIII, configurando un *sistema tecnocientífico* cuyos sorprendentes desarrollos no han dejado de modificar hasta los nichos más cotidianos de nuestras vidas.

De allí en más, podría decirse que toda la vida de los modernos se ha caracterizado por incluir el cálculo como una de las lógicas centrales de

su comportamiento, de su accionar. Calcula el empresario al realizar sus inversiones, pero también el asalariado al planificar sus gastos y el joven estudiante al elegir una carrera. En suma, todo el mundo calcula, es decir, prevé el resultado de sus acciones, las orienta de manera racional, se fija una finalidad y sopesa los medios más conducentes a su realización. Ésta es la lógica instrumental de la acción social que teorizará Max Weber hacia principios del siglo XX.

Selecciono ahora otro rasgo definitorio de la modernidad en términos estructurales, básicos. Los tiempos modernos son aquella época del mundo en que *lo nuevo* se torna bueno. Uso esta fórmula en un sentido amplio para que se entienda mejor, aclarando que, en los estratos tradicionales de una sociedad, lo nuevo, lo novedoso, es generalmente visto como malo o al menos como una amenaza a un orden ya establecido, en el que nada debe cambiar. No hace falta ir a la tragedia griega para verificarlo: basta escuchar algunas letras de tango que son una alabanza de la inmovilidad, del permanecer igual, sin cambiar ("no salgas de tu barrio, mi linda muchachita"...).

Por el contrario, la modernidad impulsa el cambio, al que llamará desarrollo, evolución, progreso. Con esto es la concepción misma del tiempo, de la temporalidad, lo que se ha modificado. No crean que me he perdido en esta digresión: una vez que hemos fijado este marco, desde la historia intelectual nos apoyaremos en la lectura de algunos textos para observar cómo se vieron esos problemas por parte de algunos miembros representativos de la elite intelectual dirigente.

Pero antes, imaginemos el panorama cultural del 80 como un escenario teatral. Hacia el fondo vemos el romanticismo tardío y acriollado proveniente de las corrientes estéticas e ideológicas de la Generación del 37, así como el liberalismo y el republicanismo heredados de los "padres fundadores". En un plano más atenuado se ubica un catolicismo mucho más difundido en la sociedad que en el grupo estatal. Hacia el centro de la escena literaria se visualizan en lugares dominantes las corrientes realista y naturalista. En el proscenio, comienzan a asomar el positivismo, el modernismo literario rubendariano y las tendencias socialista y anarquista.

Estos idearios y corrientes estéticas no existían en el aire: tuvieron sus portadores (los intelectuales), quienes a su vez pertenecían a determinadas clases sociales, estaban instalados en una cierta institucionalidad (revistas, periódicos, universidades, academias) y participaban de una determinada sociabilidad intelectual (tertulias, clubes, ateneos, redac-

ciones de diarios, cafés). Éstos son los aspectos que estudia la sociología de los intelectuales.

En cuanto al tipo de intelectual imperante en el 80, David Viñas acuñó la perdurable definición de "escritores *gentleman*" para referirse a estos miembros de la Generación del 80, para quienes la escritura se establecía no como un ejercicio independiente sino como una continuidad de su posición sociopolítica. Escriben a partir de una sólida posición económica obtenida en un ámbito no intelectual (son estancieros, funcionarios estatales, médicos, abogados). Vale por fin una referencia de Halperin Donghi para contrastar en otro aspecto este período cultural con el inmediatamente anterior: mientras en este último el escenario estaba dominado por el dúo Sarmiento-Alberdi, en el 80 las intervenciones han adoptado un aire "coral", es decir, una pluralidad de voces sin ninguna de ellas francamente dominante.

Entre los integrantes intelectuales más visibles de esa llamada Generación del 80 podemos nombrar a Eduardo Wilde, Lucio V. Mansilla, Miguel Cané (h) y Paul Groussac. Si buscamos sus voces comunes, podemos decir que, en términos generales, casi todos comparten un lamento tradicionalista, típico en épocas de cambios acelerados: se quejan de que el avance modernizador destruye los viejos sitios familiares y disuelve las viejas y sanas costumbres en una sociedad y una ciudad en rápida transformación. Pero estas quejas no pueden ser absolutas, ya que los miembros de la elite se hallan en una posición compleja al respecto: impulsan la modernización y al mismo tiempo lamentan algunas de sus consecuencias no queridas. Tal posición es la que le hace añorar a Vicente Quesada en *Memorias de un viejo* las añejas quintas y los altos cipreses desalojados por el ferrocarril, y al mismo tiempo prever que los bienes y usos europeos tarde o temprano se impondrán, para bien de la sociabilidad criolla.

En el análisis cultural existe una figura, ya presente desde la literatura clásica antigua, llamada en latín el *ubi sunt*, que significa "dónde están, dónde se han ido". (Existe una milonga llamada *Miriñaque* que dice precisamente esas dos cosas al añorar los viejos tiempos.) El *ubi sunt* es justamente un tópico de los tiempos de cambios acelerados, como podemos ver incluso en la actualidad. En aquellos años de las últimas décadas del siglo XIX, lo hallamos una y otra vez. José Antonio Wilde, un memorialista de la época, recuerda que antes "los niños jamás dejaban de pedir su bendición a sus padres al levantarse y al acostarse; otro tanto hacían con sus abuelos, tíos, etc. [...] Esta señal de respetuosa sumisión ha desaparecido casi por completo, como otras muchas costum-

bres de tiempos pasados. Creemos que aún subsiste en algunos pueblos de las provincias argentinas". Fíjense que aquí la añoranza por el pasado se relaciona con un tiempo en el que aún el igualitarismo (o la democracia como igualdad social) no había erosionado la "deferencia". (Deferencia es el reconocimiento y expresión por parte de "los de abajo" de una jerarquía social superior.)

Existía la costumbre invariable del saludo; todas las personas que se encontraban en la calle se hacían un saludo de paso; unos con una simple inclinación de cabeza, otros quitándose o tan sólo tocándose el sombrero; pero la generalidad de la clase culta con un "beso a usted la mano", "buenos días, tardes o noches", y a las señoras "a los pies de usted", etc.

En la campaña aún no se ha extinguido del todo esa manifestación de fraternidad y cortesía.

En aquellos años sobraba el tiempo para poder ser cumplido con todo el mundo; hoy sólo saludamos a las personas de nuestra relación y eso no siempre. A través de los tiempos se operan estas mudanzas en las costumbres de los pueblos; entre nosotros, el aumento de la población, el trato con extranjeros (a quienes sea dicho de paso, bastante hemos criticado eso que llamábamos descortesía), y el materialismo mercantil, han influido sin duda en el cambio.

José Antonio Wilde (1881), *Buenos Aires, desde 70 años atrás*, Buenos Aires, Eudeba, 1960.

El *ubi sunt* incluye asimismo evocaciones melancólicas de los viejos sitios que ahora "la piqueta del progreso" está destruyendo. En efecto, en esas décadas la ciudad de Buenos Aires, con la intendencia de Torcuato de Alvear, se encuentra sometida a una serie de profundas reformas urbanas que alteran entre otros sitios su zona histórica, de la Plaza de Mayo hacia el Congreso. Buenos Aires, según otro título emblemático de la época, está dejando de ser "la gran aldea" pintada por Lucio V. López para convertirse en una gran ciudad. Justamente, la ciudad entendida como artefacto promotor y efecto de la modernización es un objeto muy ilustrativo de las reacciones ante los cambios.

Esos y otros tópicos característicos de esta generación político-intelectual se encuentran en Miguel Cané (h), uno de los más representativos

de su grupo y un miembro relevante de la clase dirigente. Cané posee un linaje que lo conecta con el patriciado y con el exilio antirrosista, e inició su carrera de escritor en los diarios *La Tribuna* y *El Nacional.* De allí en más protagonizó una carrera típica entre los miembros de su grupo: director general de Correos y Telégrafos, diputado; ministro plenipotenciario en Colombia, Austria, Alemania, España y Francia; intendente de Buenos Aires, ministro del Interior y de Relaciones Exteriores.

Su visión de la realidad argentina había comenzado siendo celebratoria. En 1882 escribe que ningún extranjero podía creer "al encontrarse en el seno de la culta Buenos Aires, en medio de la actividad febril del comercio y de todos los halagos del arte, que en 1820 los caudillos semibárbaros ataban sus potros en las rejas de la plaza de Mayo". Sin embargo, progresivamente sus escritos se colman de preocupaciones nacidas de algunos aspectos de los nuevos tiempos: la modernidad. Es preciso decir que ciertas críticas están íntimamente ligadas a la crisis financiera de 1890, cuando dentro de la clase dirigente nacen o se refuerzan algunas prevenciones sobre el proceso modernizador.

Dicha crisis fue interpretada como la realización de la profecía sobre las consecuencias negativas del ansia fenicia o cartaginesa de enriquecimiento a toda costa. Con el título denuncialista de *Una república muerta,* en 1892 Belin Sarmiento –nieto del autor del *Facundo*– dictaminaba que "una nación puede aparentar todos los signos exteriores de desarrollo, riqueza, bienestar y gloria, y hallarse sin embargo carcomida por dentro, inerme, desorganizada e incapaz de defenderse, como la Francia en 1870". Esta última referencia no es inocente: se refiere a la derrota francesa en la guerra contra Prusia, seguida de los sangrientos episodios de la Comuna de París.

El viejo Sarmiento ya había alertado en su momento acerca del mal que el nieto denunció luego en ese libro, y lo había colocado dentro de una contradicción que se tornará convincente: una sociedad que tiene al dinero como aspiración fundamental es incompatible con la construcción de una república, porque el predominio del afán de riquezas sólo puede generar "un país sin ciudadanos" (ése será el título de otro libro de la época). Eso puede decirse de otra manera: la crisis de 1890 demostraba que las pasiones del mercado habían predominado sobre las virtudes cívicas y erosionaban los sentimientos de pertenencia a una comunidad.

También para Cané el consumo ostentoso era el síntoma de haberse extraviado el rumbo. En *Notas e impresiones* escribió:

> La marcha vertiginosa del país, la alegría de la vida, la abundancia de placeres, la improvisación rápida de fortunas, habían incandecido la atmósfera social. Las mujeres pedían trapos lujosos, coches y palcos, los hijos jugaban a las carreras y en los clubs; y el pobre padre, de escasos recursos, cedía a la tentación de hacer gozar a los suyos y caía en manos del corruptor que husmeaba sus pasos.

En la literatura, esa sensación ha quedado plasmada en las novelas realistas y naturalistas de la época, entre las cuales sobresale *La Bolsa*, que José María Miró firmó con el seudónimo de Julián Martel. Tampoco es casual que en esas narrativas aparezcan pronunciamientos xenófobos y racistas, y no lo es porque algunos de los "males" de la modernización fueron vistos desde la clase dirigente como producto de la presencia masiva de extranjeros, es decir, como producto del proceso inmigratorio. De allí que alrededor de este proceso se reunieran, armando un paquete, los demás problemas o cuestiones que mencioné al principio de esta lección: social, político y, ahora, el problema nacional. ¿Por qué? Porque la crisis del 90, leída como producto del afán especulativo, revelaba una ausencia de civismo que fue atribuida a una presencia excesiva de extranjeros. Y si esto era así, la solución pasaba por desplegar a rajatabla un proceso de nacionalización de esas masas de extranjeros, un proceso destinado a definir e imponer una *identidad nacional*.

Veamos rápidamente en qué marco más amplio se desata y desenvuelve este proceso, para luego retornar a Cané. En principio, hay que recordar que el proyecto inmigratorio era una pieza fundacional en el programa de las elites progresistas argentinas desde la misma revolución de independencia. En la segunda mitad del siglo XIX encontró condiciones altamente favorables de realización debido al proceso de expulsión poblacional por parte de los países europeos. La Argentina terminó siendo el país del mundo que absorbió la mayor cantidad de población extranjera en relación con su población nativa. (Los Estados Unidos de América recibieron más inmigrantes en términos absolutos, pero menos respecto de la población preexistente.) Por razones de oportunidades laborales, fundadas a su vez en características estructurales de la economía argentina, tales como el régimen latifundista de apropiación de la tierra, la mayoría de los recién llegados se ubicó en las zonas litorales, y dentro de ellas, en Rosario y Buenos Aires en especial.

El censo de 1895 mostró que más de la mitad de los habitantes de la ciudad de Buenos Aires eran de ese origen, en su mayoría italianos y es-

pañoles, y estas cifras trepaban a una proporción de cinco inmigrantes por cada nativo cuando se tomaba el segmento de los varones adultos. De manera que podemos imaginar que en algunos ámbitos de encuentro y sociabilidad como bares y cafés, por cierto dentro de una sociedad androcrática o machista, donde los varones ocupan esos espacios públicos y dan el tinte de la vida social, sólo una de cada cinco personas era nativa.

Por fin, lejos de adoptar la posición pasiva que desde la mirada de la dirigencia muchas veces se les adjudicaba, los inmigrantes tuvieron una activa participación sindical y política pero también económica. Según Gerchunoff y Llach, "pronto dominaron el comercio y la industria: en 1914 casi un 70 % de los empresarios comerciales e industriales habían nacido fuera de la Argentina".

Para ir concluyendo estas observaciones e ingresar en el ámbito cultural que nos compete, digamos que estos datos están hablando de la debilidad de la sociedad receptora. De allí que también aquí el papel integrador y nacionalizador quedó fundamentalmente en manos del estado, aun cuando se observan iniciativas en igual dirección encaradas por instituciones y asociaciones de la sociedad civil. Dentro de ese papel estatal, los intelectuales encontraron un espacio privilegiado de intervención. Ese espacio privilegiado se les abrió porque el proceso de nacionalización de las masas requiere obviamente tener definida una identidad nacional, es decir, una respuesta a la pregunta "qué es ser argentino". Y ocurre que esa respuesta no estaba aún elaborada. Como esa elaboración es un proceso fundamentalmente simbólico, aquí el oficio de los intelectuales, sus destrezas y saberes, resultaron absolutamente necesarios.

Retornando a Cané, verificamos que el autor de *Juvenilia* encuentra motivos para alimentar su angustia al contemplar ya no a los inmigrantes civilizados previstos por Alberdi, sino a –dice– "una masa adventicia, salida en su inmensa mayoría de aldeas incultas o de serranías salvajes".

Era una queja que ya había entonado tempranamente nada menos que el propio Alberdi. En un apéndice de 1873 a las *Bases*, y refiriéndose a su famosa consigna, aclara que "gobernar es poblar" si se educa y civiliza como ha sucedido en los Estados Unidos, pero que "poblar es apestar, corromper, degenerar, envenenar un país cuando en vez de poblarlo con la flor de la población trabajadora de la Europa, se le puebla con la basura de la Europa atrasada o menos culta". También es la presencia de extranjeros lo que le hace opinar a Lucio V. Mansilla que "Buenos Aires se va haciendo una ciudad inhabitable"; a Daireaux, se-

ñalar que "la inmigración traía al Plata arquetipos destinados a tener una larga y penosa duración", y a Lucio V. López determinar que es en la Argentina "donde el mal gusto que elimina la Europa encuentra, falto de crítica, amplio refugio". Daban cuenta así del hecho muy conocido de que la inmigración que realmente llegaba a las playas argentinas no era la anglosajona proveniente del norte europeo, sino sobre todo la que venía del sudeste europeo, especialmente compuesta por italianos y españoles.

A este pecado de origen, a los ojos de la elite la inmigración le sumaba una doble actitud considerada negativa: por una parte, era ínfima la cantidad de extranjeros que tramitaban la nacionalidad argentina, casi seguramente porque al no haber ley de doble nacionalidad debían renunciar a la propia. Pero junto con ello revelaban una actitud de participación y penetración en actividades y prácticas de los nativos. En otras palabras, lejos de mantenerse en una actitud pasiva, revelaban una presencia expansiva en la nueva sociedad. De allí que una imagen repetida una y otra vez en los textos de la clase dirigente sea la de la invasión, la de "la marea" –dirá Cané– que todo lo invade. Era la misma imagen marina que seguía apareciendo en el discurso de Lucio V. López de 1891 en la ceremonia de graduación de la Facultad de Derecho: "Lo sé: nosotros los contemporáneos vemos la ola invasora que nos anuncia la inundación por todas partes". Del mismo modo, Emilio Daireaux en *Vida y costumbres en el Plata*, de 1888, preveía que, si la proporción de extranjeros aumentaba, "la población indígena, anegada por esta formidable oleada, bajo esta invasión de bárbaros armados de palas, vería completamente en peligro su influencia política y directriz".

Pero para Cané la "invasión" amenazaba con penetrar hasta los círculos más íntimos y aun familiares de la elite. Contamos con un fragmento de su artículo "De cepa criolla", donde expone esa sensación, dirigiéndose a miembros de su propio grupo.

Temor entonces ante el ascenso social de los extranjeros, pero también problemas en el otro extremo de la pirámide social para las clases dirigentes y poseedoras, porque dentro del mundo del trabajo existían inmigrantes que adherían a ideologías socialistas y anarquistas que aquellas consideraban injustificables en un país como la Argentina, donde –decían– no tenían cabida la proclamación de la lucha de clases ni el activismo político y sindical de izquierda. Mucho más cuando dentro del movimiento anarquista se manifestaron tendencias proclives a lo que se llamó la "propaganda por los hechos", con lo cual se designaba una práctica de corte violento y aun terrorista, como la explosión de

una bomba en el Teatro Colón y, sobre todo, el asesinato del coronel Falcón, jefe de la Policía Federal, a manos del inmigrante anarquista Simón Radowitzky.



Les pediría más sociabilidad, más solidaridad con el restringido mundo a que pertenecen, más respeto a las mujeres que son su ornamento, más reserva al hablar con ellas para evitar que el primer guarango democrático enriquecido en el comercio de suelas se crea a su vez con derecho a echar su manito de Tenorio en un salón al que entra tropezando con los muebles. No tienes idea de la irritación sorda que me invade cuando veo a una criatura delicada, fina, de casta, cuya madre fue amiga de la mía, atacada por un grosero ingénito, cepillado por un sastre, cuando observo sus ojos clavarse bestialmente en el cuerpo virginal que se entrega en su inocencia... Mira, nuestro deber sagrado, primero, arriba de todos, es defender nuestras mujeres contra la invasión tosca del mundo heterogéneo, cosmopolita, híbrido, que es hoy la base de nuestro país [...] Pero honor y respeto a los restos puros de nuestro grupo patrio; cada día los argentinos disminuimos. Salvemos nuestro predominio legítimo, no sólo desenvolviendo y nutriendo nuestro espíritu cuando es posible, sino colocando a nuestras mujeres, por la veneración, a una altura a que no llegan las bajas aspiraciones de la turba. [...] Cerremos el círculo y velemos sobre él.

Miguel Cané (1884), "De cepa criolla", en *Prosa ligera*, Buenos Aires, Casa Vaccaro, 1919.

En síntesis, la inmigración caúsaba problemas, y esos problemas trataron de ser resueltos desde el estado tanto por vía coercitiva (mediante las leyes de Residencia y de Defensa Social, del estado de sitio, el accionar policial y parapolicial) como por medio de la búsqueda de consenso centrada en la incorporación plena de los extranjeros y sus hijos a una *identidad nacional argentina.* Fue así como desde el estado (en especial mediante la educación pública y el servicio militar obligatorio) y desde la sociedad civil (agrupaciones políticas, asociaciones civiles y religiosas, clubes sociales y deportivos, etc.) se montó un vasto y capilar dispositivo nacionalizador.

Aquí abro un *excursus* necesario, para otorgarle mayor contenido y comprensión a este proceso nacionalizador que venimos mencionando.

En este punto nos interesa remarcar uno de los contenidos del término "nación", y es aquel que refiere a una entidad dadora de identidad y pertenencia. Pero ocurre que existen al menos dos formas de concebir la idea nacional o, dicho de otro modo, dos formas de "nacionalismo" (entendiendo por nacionalismo la ideología del estado-nación): un nacionalismo *constitucionalista* y otro *culturalista*. El primero, el constitucionalista, dice que la identidad nacional se define por pertenecer y adscribir a un mismo conjunto de leyes fundamentales (como quien dice: soy argentino porque acato y respeto la Constitución de la República Argentina). El nacionalismo culturalista dice que ser argentino o lo que fuere es identificarse con un conjunto de pautas culturales (tales como la lengua, ciertos símbolos, usos y costumbres presentes y pasados, cierto "tipo nacional" como el gaucho o el vikingo, etcétera).

Como veremos más adelante, el que finalmente se impuso hegemónicamente entre nosotros, entre fines del siglo XIX y principios del XX, fue el nacionalismo culturalista. Pero en este punto me interesa que nos preguntemos cuáles fueron los objetivos perseguidos, con mayor o menor conciencia, tras la construcción de ese ideario nacionalizador de las masas.

En principio y sin duda, la principal finalidad residió en generar fuertes sentimientos de identificación nacional para incorporar esas masas de manera homogénea a la nación, y así promover mejores condiciones de convivencia y gobernabilidad. Pero además, con el mismo movimiento se barrió un arco más amplio de objetivos, que paso a exponer.

Uno de ellos formó parte de las luchas de poder dentro de los diversos grupos sociales, que en este caso pretendió definir una posición de supremacía de los criollos viejos ante los extranjeros. Como a nosotros nos interesa recortar el aspecto cultural, veremos en esta lección y en la siguiente de qué manera se desarrolló este proceso dentro del ámbito de los intelectuales y sus producciones.

Otro objetivo que se cubrió con esta cruzada nacionalizadora fue el de producir nuevas identidades para limitar los efectos de anomia que suelen ser resultado de los procesos de migración. (La "anomia" es la ausencia de marcos regulatorios, de pautas orientadoras de la acción social o del "qué hacer" en el nuevo escenario.) Émile Durkheim creaba en esos mismos años desde Francia la categoría de la "anomia" para describir el fenómeno moderno de la pérdida de sentido de pertenencia al grupo. En nuestro caso, la interpelación nacionalista destinada a inducir una nueva identidad colectiva ("¡Sean argentinos!") entraba en

disputa de tal modo con otras ofertas identitarias: obviamente, con las nacionalidades de origen (italiana, española y un largo etcétera), pero también con otras ya no nacionales sino confesionales o políticas –como la católica o la anarquista–, que a los ojos del estado argentino amenazaban la necesaria homogeneidad sociocultural.

Luego, el movimiento nacionalizador, como todo proceso identitario, resultaba funcional para exorcizar otra sensación de anomia y desconcierto que suele acompañar los procesos acelerados de modernización como el que se vivía en el país. En un mundo donde todo cambia, muchos buscan algo sólido que permanezca igual, y si ese igual es algo tan íntimo, tan personal como la identidad, mejor. Miguel Cané confiesa así en una carta que, a riesgo de ser tratado de bárbaro, le sería muy grato ver en Buenos Aires "algún aspecto de mi infancia, [...] con mucho pantano y mucha pita". Esto es, podría decirse, con esos restos de campo que la ciudad ha invadido y aniquilado. En fin, es muy sabido que *Juvenilia*, ese libro que formará parte de nuestros relatos escolares, entona precisamente el elogio melancólico de una Buenos Aires que ya no es.

También contamos con un extenso párrafo que suele citarse como modelo del rechazo de Cané a la caída de la deferencia y que ilustra el modo en que concebía un buen orden social. Está tomado de su artículo "En la tierra tucumana", donde se queja de la pérdida de "la veneración de los subalternos" a los "superiores", "colocados como por una ley divina inmutable en una escala más elevada, algo como un vestigio vago del viejo y manso feudalismo americano". Aquí retorna literal el *ubi sunt:*

> ¿Dónde, dónde están –se pregunta entonces– los criados viejos y fieles que entreví en los primeros años en la casa de mis padres? ¿Dónde aquellos esclavos emancipados que nos trataban como a pequeños príncipes, dónde sus hijos, nacidos hombres libres, criados a nuestro lado, llevando nuestro nombre de familia, compañeros de juego en la infancia, viendo la vida recta por delante, sin más preocupación que servir bien y fielmente? El movimiento de las ideas, la influencia de las ciudades, la fluctuación de las fortunas y la desaparición de los viejos y sólidos hogares, ha hecho cambiar todo eso. Hoy nos sirve un sirviente europeo que nos roba, se viste mejor que nosotros y que recuerda su calidad de hombre libre apenas se le mira con rigor". Como contrapartida emerge la revalorización

de las provincias del interior y sobre todo de las campañas, donde "quedan aún rastros vigorosos de la vieja vida patriarcal de antaño, no tan mala como se piensa.

Estas opiniones permiten entender el sentido de las críticas de Cané y otros miembros de su grupo al avance de la democracia. Para ellos, el término "democracia" no significaba sólo un nuevo tipo de legitimidad política fundado en la soberanía popular; significaba también lo opuesto a un orden jerárquico aristocrático, significaba igualitarismo social. Cané reconocerá esta influencia al decir que "hace ya más de medio siglo que Tocqueville reveló a la Europa el curioso fenómeno de la democracia natural, que había encontrado en los Estados Unidos", y de tal modo predijo "el ascendiente irresistible de las masas".

Aquí aprovecho para reiterar algo fundamental: que la democracia no es un concepto que se deduzca o se derive del liberalismo. Como hemos visto con detenimiento en lecciones anteriores, el liberalismo clásico de raíz anglosajona sostiene como valor supremo la libertad del individuo. Y dado que la democracia pone el acento sobre la igualdad, muchas veces a lo largo de su historia el liberalismo ha entendido que la igualdad conspira contra la libertad. Otras veces, que la igualdad conspira contra el orden: es el caso del liberalismo conservador. La siguiente frase que Vicente Fidel López escribió en esos años en su *Historia de la República Argentina* sintetiza bien estas posiciones:

> Porque somos sinceramente liberales, no somos ni podemos ser panegiristas de los extravíos democráticos con que la Revolución Francesa de 1789 se salió de los límites del gobierno libre, evidentemente incompatible con el sufragio universal y con la soberanía brutal del número, que es siempre ignorante de los deberes que impone y que exige el orden político.

Esta necesidad de enfatizar el orden frente a la libertad se reforzaba para Cané ante la "cuestión social", es decir, ante los nuevos problemas surgidos en el mundo del trabajo urbano. La conflictividad social crecía en todo el mundo industrializado, así como la sindicalización de los obreros y los movimientos de protesta. En ese mundo del trabajo se desarrollaban asimismo las nuevas experiencias de los movimientos socialistas y anarquistas. Estos últimos acompañaban su acción gremial con espectaculares atentados terroristas. Es entonces cuando Cané (al dar cuenta de los atentados contra el francés Carnot, contra Cánovas en Es-

paña, contra la emperatriz Isabel, el rey Humberto I en Italia, el presidente Mackinley en los Estados Unidos) concluye que "la revolución social está en todas partes" para atacar la propiedad, es decir, "la piedra angular de nuestro organismo social", el suelo que da vida a las nociones de gobierno, libertad, orden, familia, derecho, patria.

Sin embargo, también existe allí mismo un llamamiento a la serenidad y a la confianza en la coerción legal: si "ellos nos suprimen por la dinamita –escribió–, nosotros los suprimimos por la ley". Dentro de este espíritu presentó su proyecto de ley de Residencia en 1899, que fue aprobado tres años después. En su artículo 2º establecía que el Poder Ejecutivo, con acuerdo de los ministros, podía ordenar la expulsión de "todo extranjero cuya conducta pueda comprometer la seguridad nacional, turbar el orden público o la tranquilidad social". Resulta claro, creo, que la amplitud de esta cláusula (¿qué debe entenderse por "tranquilidad social"?) dotaba al estado de un arbitrio excesivo. En efecto, esta ley fue utilizada en diversas ocasiones para expulsar a extranjeros cuyas prácticas políticas pero también sindicales fueron consideradas riesgosas por el estado.

Miguel Cané ha quedado asociado en la memoria colectiva tanto a la autoría de *Juvenilia* como a la de la ley de residencia, y de vez en cuando el debate resurge: ¿estaba acaso esta ley ya contenida en aquel y otros relatos?

Lo que sí podemos verificar en sus escritos es que estas prevenciones ante la conflictividad social corrían parejas con la desconfianza hacia la democracia, y que ambas se apoyaban, al fin de cuentas, en la convicción de que el criterio de legitimidad político no es cuantitativo sino fundado en calidades. El gran historiador francés Hippolyte Taine (una de las lecturas predilectas de Cané y de su grupo) había expresado con tono desafiante en *Les origines de la France contemporaine* que "dos millones de ignorancias no constituyen un saber", y que por eso un pueblo consultado puede en rigor indicar la forma de gobierno que le gusta, pero no la que necesita. Y Cané dirá en *Prosa ligera* que "nadie me podrá quitar de la cabeza que es una inspiración de insano dar derechos electorales a los negros de Dakar o a ciertos blancos del otro lado del agua...".

Los textos son elocuentes, y ellos nos conducen nuevamente a la cuestión de los criterios de legitimidad y del que compartía la clase dirigente del 80. Natalio Botana la ha sintetizado con exactitud en su libro *El orden conservador*.

> Esta gente –dice refiriéndose a la elite argentina– representó el mundo político fragmentado en dos órdenes distantes: arriba, en el vértice del dominio, una elite o una clase política; abajo, una masa que acata y se pliega a las prescripciones del mando; y entre ambos extremos, un conjunto de significados morales o materiales que generan, de arriba hacia abajo, una creencia social acerca de lo bien fundado del régimen y del gobierno.

Explícitamente, Cané repudia por ello el principio democrático. En una carta de mayo de 1896 a Carlos Pellegrini le comenta que, si en un momento no concebía otra forma de gobierno que la democrática, "cada día que pasa [...] adquiero mayor repugnancia por todas esas imbecilidades juveniles que se llaman democracia, sufragio universal, régimen parlamentario, etcétera".

Ya sabemos que no estaba solo en estas opiniones: eran compartidas por numerosos intelectuales europeos que afirmaban la necesidad de un gobierno de las aristocracias. La legitimidad de ese tipo de gobierno no reposa entonces en el número sino en la calidad. Y las cualidades que para Cané definen la legitimidad de la propia aristocracia dirigente están enumeradas en este pasaje que escribió luego de asistir en Londres a una función en el Covent Garden:

> He ahí el lado bello e incomparable de la aristocracia, cuando es sinónimo de suprema distinción, de belleza y de cultura, cuando crea esta atmósfera delicada, en la que el espíritu y la forma se armonizan de una manera perfecta. La tradición de raza, la selección secular, la conciencia de una alta posición social que es necesario mantener irreprochable, la fortuna que aleja de las pequeñas miserias que marchitan el cuerpo y el alma, he ahí los elementos que se combinan para producir las mujeres que pasan ante mis ojos y aquellos hombres fuertes, esbeltos, correctos, que admiraba ayer en Hyde Park Corner. La aristocracia, bajo ese prisma, es una elegancia de la naturaleza.

La clase dirigente debe autolegitimarse entonces en el linaje, el saber y la virtud. Obsérvese que también debe tener fortuna, pero no como un fin en sí mismo, sino como aquello que "aleja de las pequeñas miserias que marchitan el alma y el cuerpo".

De allí la importancia adjudicada a la formación cultural de la elite. De allí también que la preocupación ante una sociedad "cartaginesa"

será más inquietante cuando se encuentren rasgos semejantes en la propia elite.

> Nuestros padres –escribió Cané en sus *Ensayos*– eran soldados, poetas y artistas. Nosotros somos tenderos, mercachifles y agiotistas. Ahora un siglo, el sueño constante de la juventud era la gloria, la patria, el amor; hoy es una concesión de ferrocarril, para lanzarse a venderla al mercado de Londres.

Ya sabemos que ese afán mercantilista para Cané va unido a la decadencia de las viejas virtudes republicanas. En el discurso de homenaje a Sarmiento en 1888, esta sensación se ha vuelto angustia: "Siento, señores –confiesa–, que estamos en un momento de angustioso peligro para el porvenir de nuestro país", porque "no se forman naciones dignas de ese nombre sin más base que el bienestar material o la pasión del lucro satisfecha".

Hemos visto entonces en torno de los escritos de Cané cómo se articuló desde la Generación del 80 la problemática de las cuestiones política (democracia), social (movilidad y conflicto en el mundo del trabajo) e inmigratoria ("marea invasora"). Esta última alentó la idea de que muchas de las dificultades del presente se originaban en una sociedad "cartaginesa" y también "excesivamente heterogénea" (así se la definió en diversas intervenciones). Juan Alsina, quien trabajó sobre la base de la información que los censos empezaban a aportar sobre la realidad nacional, opinó: "La diversidad de razas coexistiendo en una nación crea problemas sociales gravísimos. Conservemos en nuestra república la homogeneidad, para disminuir conflictos que no dejarán de presentarse dentro de ella".

Súmenle a todo esto el marco mundial de una época de agudos conflictos internacionales, que exacerbaban las pasiones patrióticas, y el marco nacional signado por la inminencia de una guerra con Chile. Comprenderán entonces por qué buena parte de las soluciones a estos conflictos se trasladó a la última cuestión, la cuestión *nacional*. Esto es, a la construcción de una identidad nacional capaz de homogeneizar y unificar aquello que la extranjería, el mercantilismo y la modernidad estaban separando y disolviendo.

En la década de 1890, el problema de la identidad nacional y la nacionalización de las masas adquirirá su máxima intensidad y estará presente entre las principales preocupaciones del estado y de los intelectuales hasta el Centenario. De manera que volveremos a encontrarlo y a tratarlo en las próximas lecciones.

Lección 5

El positivismo:
José María Ramos Mejía y José Ingenieros

El positivismo –sus categorías, su lenguaje y su confianza en la capacidad de la ciencia para dilucidar el presente– atraviesa algunos de los discursos más significativos que circulan en la esfera pública durante la última década del siglo XIX y la primera del siglo XX. Entre ellos, cabe destacar el texto *Las multitudes argentinas* de José María Ramos Mejía y la *Sociología argentina* de José Ingenieros. En el primero, el diagnóstico del presente se construye contando la historia de esas "multitudes", tan exasperadamente visibles para la elite en la Buenos Aires de ese entonces. En el segundo, la apelación a la sociología –esa ciencia nueva– legitima un discurso que, a pesar de los problemas, ve en el presente la certeza de un futuro promisorio.

El movimiento positivista argentino se desarrolla entre 1890 y 1910, aunque su legado seguirá operando hasta bien entrado el siglo XX. Nacido en la primera mitad del siglo XIX, en Francia, con la filosofía de Auguste Comte (1798-1857), el positivismo marcó con su presencia toda la cultura de ese siglo. Su recepción entre nosotros es detectable en un conjunto de intelectuales vinculados a la formación de la docencia del normalismo argentino, como Pedro Scalabrini, Alfredo Ferreira, Víctor Mercante y Rodolfo Senet. No obstante, su mayor influencia se desarrollará sobre la base de las obras del inglés Herbert Spencer (1820-1903), las cuales abarcaron una reflexión sistemática sobre una enorme variedad de aspectos: la naturaleza, la historia, la sociedad, la cultura...

Si se lo coteja con la Generación del 80, en el positivismo argentino se destaca una mayor voluntad de sistematicidad, de profesionalismo, podríamos decir. Esto se percibe en las figuras de sus principales representantes: José María Ramos Mejía y, sobre todo, José Ingenieros. En ellos me basaré para delinear los rasgos fundamentales y específicos de este movimiento intelectual.

José Ramos Mejía

Ramos Mejía era miembro de una familia tradicional, proveniente de la época colonial, formado en las filas antirrosistas. Se graduó de médico en la Universidad de Buenos Aires y se especializó en patología nerviosa. Precisamente, su recepción del positivismo será a través una variante desarrollada en Italia bajo la jefatura intelectual de Cesare Lombroso (1835-1909), quien entre 1860 y 1870 funda la escuela de antropología positiva. Bajo su influencia, Ramos Mejía escribió *La neurosis de los hombres célebres en la Argentina* y *Las multitudes argentinas.* En cuanto a su actuación dentro del estado, el cargo de mayor relevancia fue el de presidente del Consejo Nacional de Educación, desempeñado entre 1908 y 1912. En esta última gestión, su pensamiento gravitó profundamente sobre un sector tan estratégico como la enseñanza primaria en la Argentina.

De su producción, seleccionamos *Las multitudes argentinas,* publicado en 1899. Una lectura ceñida al texto nos permite ver que en ese libro Ramos Mejía introduce una serie de conceptos novedosos que toma de la "psicología de las masas", una disciplina que está surgiendo a partir de algunos autores italianos y franceses, dentro de los cuales sobresale Gustave Le Bon (1841-1931), quien había escrito un libro titulado *Psicología de las masas.* Allí, el escritor francés propone observar y analizar los colectivos humanos (secta, club, multitud) como conjunto, como *persona colectiva,* dotada como tal de ciertos rasgos psicológicos: voluntad, imaginación, etcétera.

Aunque resulte algo obvio, es preciso remarcar que la emergencia de esta disciplina teórica se relaciona estrechamente con la preocupación que los sectores dirigentes experimentan ante la aparición de las multitudes urbanas. Este tema recorre todo el siglo XIX en el arco occidental, por razones que derivan tanto de la Revolución Industrial como de la presencia de las multitudes urbanas en el espacio público y político, presencia que marcará las sucesivas revoluciones francesas: 1789, 1793, 1830, 1848, 1871. Dentro del campo de los intelectuales, la revolución de 1848 constituye un parteaguas, ya que muchos intelectuales que habían apoyado estos levantamientos consideraron a partir de entonces que se trataba de movimientos básicamente destructivos. Sonó entre ellos la consigna de "vuelta al orden" y de "fin de la revolución". Otros, como Marx o anarquistas como Bakunin, celebraron en cambio esta irrupción de la masa en la escena pública.

Lo cierto es que la figura de la "multitud" como una realidad amenazante forma parte de las representaciones reactivas ante el ciclo revolu-

cionario francés y europeo en general. Una presencia en la cual –como dice Pierre Rosanvallon en su libro *El momento Guizot*– lo que inquieta es esa "visión de las multitudes revolucionarias incontrolables, masa indistinta e imprevisible, monstruo sin rostro congénitamente irrepresentable en tanto grado cero de la organicidad. El número, fuerza bárbara e inmoral que no puede sino destruir".

Para entonces, y siguiendo los pasos del progreso del periodismo, la opinión pública del mundo americano estaba informada de esos acontecimientos; muchos de ellos –como los magnicidios anarquistas– presentados con cierta espectacularidad. Pero además, fundamentalmente, estas informaciones del extranjero se superponían con sucesos y preocupaciones que, dentro de la elite dirigente y dominante en la Argentina, planteaban la pregunta "¿qué hacer con las masas?". Una pregunta, como veremos, que ya no dejará de aparecer en forma recurrente en el panorama nacional.

Pero ¿qué son estas masas o multitudes en el momento en que Ramos Mejía escribe? Por cierto, ya no son las tradicionales masas rurales que animaron las luchas y guerras durante el siglo XIX. El estado nacional centralizado tiene por fin el control unificado de la fuerza legítima. Para entonces, las últimas montoneras están en franca retirada y el campo está pacificado.

De modo que las multitudes que "hacen problema" en el giro del siglo XIX al XX son ahora las multitudes urbanas, que en el caso argentino se hallan entremezcladas con el mundo de los trabajadores y, por ende, con la inmigración (dado que trabajador e inmigrante son categorías que en su mayoría se superponen). Esa presencia novedosa, ya vivida muchas veces como amenazante (o al menos inquietante), motiva, aun desde miradores tan distantes como el de Gustave Le Bon y el de José María Ramos Mejía, una pregunta: ¿cómo evitar que la presencia de las masas afecte la gobernabilidad y el reconocimiento del papel rector de la minoría dirigente? Aquí es donde el saber positivista se ofrece como respuesta. Porque para dominar ese fenómeno primero hay que conocerlo, y el positivismo cree haber descubierto leyes científicas sobre los hechos sociales. En este proceso de conocimiento elabora toda una representación, una visión de las masas y, como contracara necesaria, una representación de la relación entre masas y elites.

En concreto, podemos ver que los análisis y propuestas de Le Bon y sus seguidores pueden enmarcarse perfectamente como respuestas a un fenómeno político-social inscripto a su vez dentro del fenómeno ya señalado de la secularización de los tiempos modernos. Resumiendo,

podemos decir que en una época de progresiva laicización, de progresiva caída de las creencias religiosas como eje ordenador de la vida social, es preciso contar con otros elementos simbólicos capaces de sustituirlas como *cemento* de la sociedad, como fuerzas capaces de organizar y orientar una voluntad colectiva. Piensan entonces que no se trata de lamentarse frente a ese ingreso sin retorno en "la era de las muchedumbres"; sino de aceptar este dato en toda su crudeza para extraer de su estudio objetivo las enseñanzas necesarias para gobernarlas. Gustave Le Bon había escrito al respecto: "Quien conozca el arte de impresionar la imaginación de las muchedumbres conoce también el arte de gobernarlas".

Sabemos, por lo demás, que se trata de un tema de muy larga duración que nos remite hasta la Antigüedad. Sabemos asimismo que la manera de designar y valorar ese sujeto colectivo llamado "masa" o "multitud" ha variado a lo largo de la historia, y que esas valoraciones habilitaron diversas denominaciones: "plebe", "pueblo", "chusma"... Cuando llegamos a Ramos Mejía y otros intelectuales de su grupo, observamos que los nombres más utilizados son "masa" y "multitud"; con ellos se designa un conjunto indiferenciado de personas, una realidad social magmática y confusa.

Es comprensible que ese fenómeno confuso se haya presentado como un desafío a las nacientes ciencias sociales. Después de todo, el positivismo confía en que la observación unida a la razón puede detectar un orden, una legalidad, que escapa a quienes están desposeídos de estos instrumentos intelectuales. Además, y esto es fundamental, quien encuentre esa clave podrá prever y hasta encauzar el curso de las grandes movilizaciones populares.

Precisamente éstos son los desafíos teóricos a los que Le Bon (y Ramos Mejía en su estela de influencia) trata de responder. Adopta ese enfoque a partir de la *psicología de las masas*, una suerte de subdisciplina dentro de la naciente sociología. Para ésta, se trata de analizar a las masas o multitudes como si se tratara de un organismo colectivo dotado de funciones psicológicas. Aquello que dota a esta disciplina de un objeto propio es que esas masas, si bien son un conjunto de individuos, componen algo más, distinto de la suma de esos individuos. Esto es, que al ingresar en el "estado de multitud", el individuo adopta comportamientos diferentes de los que desarrollaría al actuar por sí solo.

Pero notemos que en la base de su razonamiento se halla un dato sorprendente: para el intelectual francés, el *lazo social*, aquello que reúne a los individuos, los aglutina, los cementa, es un lazo simbólico (como es

simbólica la reunión de una hinchada de fútbol en torno de una bandera, el símbolo de su club). Y la simbología que opera pertenece al ámbito no de lo racional (por ejemplo, un conjunto argumentado de principios), sino al de lo emocional, irracional, mítico.

Concretamente, Le Bon mantiene para el *individuo* el carácter definido desde Descartes en el siglo XVII y sostenido por el liberalismo en los siglos siguientes, tal como hemos visto en lecciones anteriores. Esto es, el individuo como un sujeto racional, consciente, dotado de una voluntad libre, autónoma, que puede regular su comportamiento según normas racionales. Por el contrario, la *multitud* es una entidad inconsciente e irracional, que actúa por impulsos que ella misma desconoce y con finalidades que escapan a una lógica racional.

Se trata de un dato sorprendente no bien se lo coteja con las teorías contractualistas ya vistas. Recordemos que, en estas últimas, el lazo social se construye sobre bases racionales. Se dice por ejemplo que en Hobbes aquello que lleva a los seres humanos a constituir sociedad se debe a un cruce de temor (por el estado de inseguridad permanente antes del pacto) sumado al cálculo racional (elijo racionalmente ceder parte de mis potencias para salir del estadio de "guerra de todos contra todos").

En cambio, cuando Le Bon expone su *Psicología de las masas*, considera que, al ser parte de una multitud, el individuo es distinto de cuando está aislado, es decir, que el ingreso en estado de multitud produce efectos sobre su comportamiento. Fundamentalmente, el individuo que mientras está aislado es un ser racional, al ingresar en una multitud actúa impulsado por móviles concebidos como irracionales. Cualquier individuo que ingrese en el seno de una multitud se enajena (ya no decide por sí sino por alguien ajeno, por otro), pierde su autonomía racional.

Llamemos la atención sobre el hecho de que de este modo se introducía en las ciencias sociales la noción de "inconsciente", que en esos mismos años estaba siendo adoptada por distintas fracciones de intelectuales: médicos, psiquiatras, filósofos y escritores (Freud y su fundación del psicoanálisis son el ejemplo ineludible). Proyectada esta idea sobre el papel de las multitudes en la historia, producía efectos historiográficos en la línea de lo que en nuestros días se denominaría "el descentramiento del sujeto". En efecto, se producía así un desplazamiento del individuo soberano de sus prácticas, tantas veces encarnado en los grandes hombres. Grandes hombres, a su manera, habían sido Facundo para Sarmiento y Belgrano y San Martín para la historia escrita por Bar-

tolomé Mitre. Ahora, mediante aquel desplazamiento, en *Las multitudes argentinas* Ramos Mejía se despide de la historia de batallas y de héroes para atender a lo que llama "las fuerzas ciegas que discurren en las entrañas de la sociedad y que cumplen su destino sin odios ni cariños".

En esta misma frase ya está enunciada la tesis acerca del móvil de las multitudes, de aquello que las moviliza, que las guía; en otras palabras, tenemos el secreto de la lógica de su acción social. (Esto es, tenemos la respuesta a la pregunta ¿por qué hacen lo que hacen?) Ya sabemos que la respuesta es que las masas, las multitudes, no son movidas a la acción por el razonamiento sino por factores irracionales. Ahora, más concretamente, se nos dirá que la muchedumbre no piensa con conceptos sino que "piensa por imágenes". Así –escribe Ramos Mejía– las multitudes, no pudiendo pensar "sino por imágenes, no se deja[n] impresionar sino por ellas, y sólo las imágenes las aterrorizan o las seducen, convirtiéndose en los únicos móviles de sus acciones".

En síntesis, en todas estas consideraciones queda claro que el intelectual y funcionario estatal que es Ramos Mejía acepta con un pretendido realismo un tanto estremecedor que, ante las masas, más que la argumentación racional valen los recursos del lenguaje y las imágenes sugestivas. Y digo "ante las masas" porque nuestro autor establece que este fenómeno de ruptura con la entera tradición iluminista sólo se verifica en el terreno de las clases subalternas. Estos sectores obreros y populares están compuestos –sostiene Ramos Mejía– por elementos anónimos, sin personalidad, de inteligencia vaga, sistema nervioso rudimentario, poco educados, que piensan con el corazón y a veces con el estómago.

Encontramos aquí revelada con absoluta franqueza la que probablemente fuera una idea ampliamente difundida dentro de la minoría política y cultural dirigente hacia 1900. Es interesante esta comprobación dado que un tema fascinante en la historia cultural es observar la relación entre las ideas y creencias de la clase dirigente y las de la cultura popular. Es preciso retener esta consideración para retomarla cuando, en 1916, esta misma clase dirigente se vea sorprendida (de manera desfavorable, a su entender) por el ascenso al poder político de Hipólito Yrigoyen, quien vendría a expresar en cierta medida a sectores fundamentales de aquellas clases subalternas.

Se ha producido un giro fundamental; podemos apelar a varias citas que respaldan este viraje y nos advierten acerca de la importancia cultural de este nuevo derrotero tomado por la cultura occidental. En su contribución a la *Historia de América Latina* (editada por la Universidad de Cambridge), Charles A. S. Hall afirma que "las doctrinas liberales

clásicas basadas en la autonomía individual dieron paso a teorías que construían al individuo como parte integral del organismo social". Carl Schorske, en *Viena Fin-de-Siécle*, ha descripto en los siguientes términos esa "crisis del yo liberal":

> En nuestro siglo, el hombre racional ha tenido que dar lugar a esa criatura más rica pero más versátil y peligrosa, el hombre psicológico. Este nuevo hombre no es meramente un animal racional, sino una criatura de sentimientos e instintos.

Tal ha sido para un autor como Robert Nisbet la magnitud de este giro cultural que en *La formación del pensamiento sociológico* la ha equiparado con aquella otra tan diferente que señaló la decadencia de la Edad Media y el advenimiento de la Edad de la Razón, esto es, del Iluminismo, tres siglos antes.

Pero ya sabemos que todo proceso de recepción implica traslaciones, desvíos, modulaciones diferentes. Así, si bien Ramos Mejía adhiere en términos sustantivos al mensaje de Le Bon, le introduce una corrección sintomática. Afirma en aquel texto que un miembro de la elite posee la distancia crítica suficiente para no caer nunca en el estado de multitud; esto es, coloca en un plano superior de racionalidad a la elite respecto de la multitud. Sin duda, reencontramos aquí inquietud y hasta una cierta alarma, como se ve al final del libro, donde se lee que si no se reacciona a tiempo la multitud conducida por líderes socialistas puede tomar el poder. No obstante, termina imperando una mirada que sigue confiando en las capacidades de la clase dirigente para encauzar los efectos no deseados de la presencia de esas "multitudes argentinas".

Empero, es cierto que también en Le Bon se pone de relieve el papel de los *líderes* en el seno de esas multitudes. En realidad, dicho término aún no ha ingresado en el diccionario político de los argentinos. De allí que Ramos Mejía utilice el término francés: *meneurs*, que significa "conductores, guías, líderes". Esto es fundamental porque en la concepción de Le Bon la multitud es necesariamente conducida por esos líderes (que Max Weber llamaría "líderes carismáticos"). Son ellos los que guían a las multitudes, y por eso puede concluirse que la clase dirigente debería dotarse de semejantes sujetos.

Si seguimos pensando en esta línea, debe resultarnos sintomático que un fenómeno novedoso dentro de la historia de las ideas argentinas que aparece en el período sea la relectura de la figura de Juan Manuel de Rosas. Hasta entonces la imagen privilegiada dentro de la elite

dominante era la que habían introducido algunos miembros de la generación unitaria y luego de la Generación del 37: Rosas había sido un déspota sanguinario. Para la década del 90, en cambio, nuevos miembros de la elite, como Adolfo Saldías y Ernesto Quesada, elaboran algunos estudios donde se separan de esa versión unívoca, maciza, y comienzan a matizar su imagen. Es evidente que sobre ellos está operando un rasgo atractivo de la figura de Rosas, que apunta a la concepción de que en él se personificaría el encuentro de las masas con un líder. El propio Ramos Mejía escribirá en 1907 un extenso estudio titulado *Rosas y su tiempo*, donde afirma que, durante el gobierno del Restaurador de las Leyes, el pueblo –que según la psicología de las masas juzga siempre más por el sentimiento que por la razón– encontrará en Rosas a su conductor necesario. Precisamente, *Las multitudes argentinas* es el escrito que servirá de prólogo a ese estudio sobre Rosas.

Al retornar al análisis de este libro vemos de pronto que, junto con aquella caracterización de irracionalidad, minoridad y afeminamiento (las multitudes son dibujadas con la ingenuidad de los niños y el apasionamiento que una larga tradición androcrática o machista atribuye a las mujeres), junto con su representación como una fuerza fenomenal vaciada de inteligencia y raciocinio, surge inopinadamente la afirmación de que las masas son capaces de protagonizar actos de barbarie pero también de heroísmo; junto con su espontaneidad y violencia, también pueden contener el heroísmo de los seres primitivos. Es desde esta ambigua perspectiva que, en *Las multitudes argentinas*, Ramos Mejía pasa revista al pasado nacional.

En ese relato introduce algunas modificaciones significativas respecto de las versiones historiográficas hasta entonces dominantes. Así, recordemos que los hombres del 80 habían denunciado un descenso de las virtudes republicanas incluso dentro de la propia elite, pero habían contrastado esas actitudes con un pasado patricio en el que aún imperaban las viejas cualidades. Ramos Mejía, en cambio, considera que la ausencia de sentido republicano y nacional dentro de la elite se hunde en una historia que se confunde con sus mismos orígenes. Más aún, y sorprendentemente, entiende que ante este comportamiento degradado, fueron las masas, las multitudes, las que tuvieron actitudes más acordes con el civismo y el patriotismo, ya que desde la época colonial las clases elevadas habían aspirado sólo a un liberalismo egoísta, reducido a obtener beneficios personales. Para ello se habían aliado con "el gobierno mismo, en perfecta concordancia con la iniciativa de los vecinos más influyentes de la ciudad". Esta actitud, que linda con la inmo-

ralidad republicana, se evidenció durante los episodios de la Reconquista de Buenos Aires contra los invasores ingleses. Entonces –escribe Ramos Mejía–, mientras "hervía en el seno de la muchedumbre el más vivo entusiasmo por la venganza, las clases superiores y los burgueses ricos y meticulosos habían resuelto aceptar los hechos consumados".

Si afinamos la lectura comprobaremos hasta qué punto el libro analizado muestra otra vez que la historia se escribe desde las inquietudes del presente. Porque, de los dos fenómenos indicados, el primero se resume diciendo que la Argentina nació con una clase dirigente más burguesa que republicana. Esto es lo que podemos interpretar cuando Ramos Mejía señala los males derivados de la inexistencia en Buenos Aires de "la culta y orgullosa aristocracia" que en el Alto Perú formaba el núcleo social de una clase *legítimamente dirigente*. El segundo fenómeno subraya, como contrapartida, la función altamente positiva de *la plebe* argentina en el proceso emancipatorio abierto en 1810. De hecho, las grandes victorias en nuestra historia política provienen de ella: "La revolución argentina es la obra más popular de la historia y la menos personal de toda la América Latina". No es difícil concluir, en este tramo de la lectura, que Ramos Mejía lamenta en su propio presente las claudicaciones de su propia clase dirigente y la ausencia de aquellas multitudes de la emancipación.

¿Pero es que acaso con ello este miembro de la elite invertía la visión de la relación entre una elite dirigente y unas masas dirigidas? En absoluto. Porque allí mismo aclara que el aporte de aquellas multitudes a la conformación de la nacionalidad consistió en una contribución literalmente *material* y energética. Leamos: las masas "no trajeron colaboración intelectual a la civilización argentina, sino puramente física. [...] Su función parece más bien biológica que política". Apela aquí a una figura, a un tópico, que remite a las tradiciones universales más antiguas: el papel vivificador de la barbarie ante una sociedad adormecida y corrompida por exceso de comodidades y de bienes materiales. Por eso, en el pasado nacional Ramos Mejía admira a "esos bárbaros, físicamente tan vigorosos en su musculatura de hierro", que aportaron su contingente de sangre aséptica a las ciudades exhaustas.

Desde estas filosofías y proclamas vitalistas se respondía entonces al fantasma de la decadencia o de la degeneración que recorría el final del siglo XIX en todas las naciones occidentales. Esta decadencia era asociada a ciertos supuestos males de la modernidad: exceso de civilización, sofisticación en el consumo y el confort, vida antinatural en las grandes ciudades, espíritu de análisis hiperracionalista, abulia o pér-

dida de la voluntad. Con estas interpretaciones adaptadas a su medio local, el autor de *Las multitudes...* acompañaba también el motivo de época que denunciaba el exceso de civilización como causa de debilitamiento, y señalaba la necesidad de estímulos reenergizantes. En efecto, la literatura y la filosofía del momento habían comenzado a exaltar las fuerzas instintivas y a denunciar el análisis intelectualista como opuesto al vigor de la acción. Friedrich Nietzsche (1844-1900, quien entre 1883 y 1885 publicó su muy exitosa obra *Así habló Zaratustra*) era para entonces uno de quienes expresaban de manera más cabal esta reacción antiintelectualista. En los escritos de Ramos Mejía se encuentran citas que registran sus lecturas del filósofo alemán. Dice, por ejemplo, que para conducir y seducir a las multitudes heterogéneas del Río de la Plata fue preciso un superhombre criollo tallado en el espíritu de Zaratustra. Y justamente en Rosas se cumpliría "la glorificación de los instintos rebeldes y agresivos contra toda convención social [...], de conquista y de presa, [...] una afirmación de la energía humana triunfante, brutal, implacable para los otros".

Después de todo, según esta perspectiva, si Rosas triunfó sobre los demás caudillos fue porque en su personalidad se produjo la síntesis de los hábitos urbanos con los instintos campesinos y bárbaros. Resumen de las bajas aptitudes morales de la plebe urbana, el Restaurador conformaba simultáneamente un genuino producto de la multitud de los campos, y ambas encontraron en él a su líder, nacido de la más genuina expresión de esa superabundancia de energía a la que Darwin –afirma Ramos Mejía– atribuiría un despertar tan salvaje como vital de las pasiones más bravías.

Al inscribir estos temas en la narrativa de la elite argentina, nuestro autor oponía un pasado rural y bárbaro al mundo urbano de su tiempo presente. En este último encontraba una inmigración con comportamientos egoístas y afanes de enriquecimiento veloz que conspiraban contra los valores republicanos. Como contrapartida, tanto el mundo rural gaucho como el caudillismo del pasado (que en *Facundo* hemos visto como causas y efectos del atraso argentino) adquieren una valoración claramente positiva. También, frente a una clase dirigente que a fines del siglo XIX ha perdido el rumbo, nuestro autor rescatará la figura de Juan Manuel de Rosas, a quien en 1907 le dedicará un voluminoso estudio titulado *Rosas y su tiempo*.

Debo señalar que esta visión matizada y a veces reivindicatoria de quien había sido condenado por las generaciones unitaria y del 37 no era original. Había sido precedida por la historia de Adolfo Saldías so-

bre Rosas en tres volúmenes (publicados en 1881, 1884 y 1887), seguida por la de Ernesto Quesada en 1898 con *La época de Rosas*. Es evidente que todos ellos encontraron en el Restaurador de las Leyes un ejemplo deseado para sus propios tiempos, tiempos en los que ven el mismo inquietante divorcio entre masas y elites que había señalado Vicente Fidel López en el prefacio de su *Historia de la República Argentina*.

La campaña de los *ejércitos libertadores* es uno de los episodios más bellos de la gran guerra: es un drama de la escuela impresionista, un cuadro con los colores excesivos de Fortuna y las extravagancias vesánicas de los *aguafuertes* de Goya. Tiene de todo: la barbarie pujante y siniestra de los personajes de la Orestiada; la sencillez maravillosa de los Persas; la originalidad, el sabor y la tonalidad vigorosa de las cosas indígenas, con su arritmia de actitudes y su calor de ejecución. Y no me digáis que la escena es asaz modesta y los personajes oscuros para dar tanta sensación, porque todo el teatro de Esquilo, que ha enseñado al mundo que es la belleza trágica, no recurre jamás a otro procedimiento que al que le brinda la sublime sencillez de sus cuadros iluminados por el genio. A pesar de todo, la barbarie de esa multitud tiene el simpático saber de todo lo que es grande y original. ¡No sé qué extraño efecto me producen aquellos terribles tercios de Rosas, qué tan profundas impresiones hicieron experimentar a Sarmiento cuando los vio después de Caseros! ¡Qué secretos los que encierra el alma de esas multitudes! Generosas pocas veces, inconscientemente abnegadas muchas, bárbaras e impulsivas siempre, van a donde las llevan, como la fiera domesticada detrás del domador. Esos soldados –dice Sarmiento en uno de sus párrafos lapidarios– carecieron diez años del abrigo de un techo y nunca murmuraron; la pasión del amor, poderosa e indomable en el hombre como en el bruto, pues que ella perpetúa la sociedad, estuvo comprimida diez años, y nunca murmuraron; la pasión de adquirir, como la de elevarse, no fue satisfecha entre los soldados; las afecciones de familia fueron por la ausencia extinguidas, los goces de las ciudades casi olvidados, todos los instintos humanos atormentados, y nunca murmuraron.

José María Ramos Mejía, *Las multitudes argentinas*, Buenos Aires, Lajouane, 1899.

Por cierto, al igual que estos dos precedentes, Ramos Mejía condena el terror rosista, al que califica de "brutal y excesivo". Pero de aquella época, y frente a la "gruesa capa de elemento extranjero que ha incorporado a la nuestra su sangre fría", aprecia en aquellas masas rurales la abnegación y obediencia que las llevó a desempeñar un papel positivo en las guerras de la independencia y en las luchas civiles argentinas. Pero entiende también que estas cualidades habrían sido una pura fuerza ciega sin un *meneur* o conductor, función que Rosas había cumplido en forma acabada.

Es claro que se trataba en estos casos de diversas evaluaciones sobre la relación líderes-masas. Por consiguiente, estamos ante un tema considerable, ya que esta relación es fundamental para comprender el curso de la historia política argentina prácticamente hasta el presente. Tenemos aquí un primer esquema valorativo de ese fenómeno hacia la época que nos ocupa. Podemos ver así que para, Vicente Fidel López, el caudillismo era un hecho negativo, mientras que Mitre encontraba en éste la expresión de sentimientos democráticos e igualitarios que continuaban entonando la consigna gaucha del "naides es más que naides". Claro que esos sentimientos espontáneos debían ser canalizados por instituciones liberales y republicanas.

En cuanto a Ramos Mejía, ya se hallaba presente el temor de que esos sentimientos fueran aprovechados por líderes demagógicos para explotar la ignorancia de las masas. De modo que, al hablar del pasado criollo, puede aún celebrar aquel espíritu energético y aun bárbaro como contribución a la nacionalidad argentina. Pero cuando se instala en su presente, tanto el fenómeno inmigratorio como la presencia del activismo político socialista lo hacen mostrarse temeroso y cauteloso. Esto aparece nítidamente en el final de *Las multitudes argentinas.* Allí leemos que hasta tanto surja una auténtica "multitud política" que sustituirá orgánicamente a las actuales agrupaciones artificiales y personalistas, por no decir facciosas, permanecerá el temor de que "el día que la plebe tenga hambre, la multitud socialista que la organice sea implacable y los *meneurs* que la dirijan representen el acabado ejemplar de esa canalla virulencia que lo contamina todo".

Nuevamente y para concluir, era el mismo sentimiento de temor ante la invasión y el asedio que hemos ya detectado en algunos miembros de la Generación del 80. Sin ir más lejos, se trataba de lo que un autor contemporáneo como P. A. Taguieff ha marcado como rasgo de una concepción liberal radicalmente antipopulista, que "se basa en el temor de las elites tradicionales a la nueva alianza entre el poder irracional de las

masas y el estilo groseramente personalista de ciertos líderes de tendencia demagógica". Enseguida veremos de qué modo, para conjurar aquel riesgo, y desde la dirección del Consejo Nacional de Educación, Ramos Mejía apostó a la escuela pública como resorte de nacionalización de las masas que obrara como barrera ante la penetración de ideas subversivas del orden conservador.

Pero volviendo a *Las multitudes argentinas*, observamos que aquel movimiento de reinterpretación del pasado nacional llevaba a invertir también el eje historiográfico que colocaba a Buenos Aires en el centro y origen del movimiento de la civilización que luego se habría expandido por el interior. Ahora, la revaloración del mundo rural lleva, por el contrario, a considerar la ciudad de Buenos Aires como un fenómeno anómalo dentro del cuerpo nacional. No era por cierto una mirada novedosa, ya que Alberdi, antes de la federalización de Buenos Aires, había desarrollado esta antinomia Buenos Aires-interior, la cual construirá un tópico, un tema, que ya no abandonará las visiones de los argentinos.

Otro aspecto ya mencionado y presente en su libro es el tema inmigratorio, que como vimos constituía una de las obsesiones del momento. Dentro del espíritu positivista, para su tratamiento Ramos Mejía apela a unos criterios y una retórica provenientes del *darwinismo social*. Se conoce con este nombre a las concepciones que adoptaban criterios extraídos de las revolucionarias posiciones de Darwin sobre la evolución de las especies para aplicarlas a la lectura de los hechos sociales. La traducción resultaba sencilla y tentadora en un momento de intensas luchas sociales y de expansión colonialista de los países más desarrollados en el planeta. Esta ideología funcionó como una racionalización, una justificación y una explicación seudocientífica del derecho de los más poderosos (ya fueran naciones o clases sociales) sobre los débiles. Esa posición tenía además ese simplismo que suele tornar más convincentes los razonamientos.

No obstante, más allá de que el darwinismo social desarrolló una concepción anticientífica disfrazada de cientificidad, resultará útil echar una rápida mirada a la teoría biológica darwiniana para comprender el clima intelectual que contribuyó a generar, dentro del cual florecieron las interpretaciones del positivismo argentino. Resumiendo estas ideas, digamos que, en *El origen de las especies* (1859), Charles Darwin postuló una ley general según la cual las especies vivientes luchan por la supervivencia, y triunfan aquellas que mejor se adaptan al medio. Estas últimas se desarrollan y expanden, mientras las demás se extinguen. De

manera que la historia de la vida sobre la Tierra nos muestra una sucesión de especies que se alternan en su desarrollo. A esto se lo llamará "evolución" de las especies, término que al cruzarse con la idea entonces dominante de "progreso" suele inducir a error. Porque la teoría darwiniana habla de "adaptación" y no de progreso, y nadie puede demostrar que los mejor adaptados sean superiores a quienes no pudieron adaptarse. Un ejemplo clásico lo ofreció el hallazgo de restos fósiles de jirafas de cuello corto. La explicación de Darwin es que en una época lejana éstas convivían con otras de cuello largo, tal como las que conocemos. Al producirse cambios importantes en el medio, se habrían extinguido las pasturas del suelo y sólo habrían sobrevivido aquellas cuyo largo cuello les permitió alimentarse de las copas de los árboles. Las demás desaparecieron. No hay aquí, como verán, evolución o progreso, sino simplemente supervivencia de hecho de una especie favorecida por razones genéticas enteramente azarosas. (Azarosas en la medida en que no existe en este razonamiento un gran plan que garantice el mejor curso posible en el desarrollo de la vida.)

Sin embargo, el efecto ya no científico sino cultural de la teoría darwiniana residió en cuestionar severamente el dogma creacionista judeocristiano inscripto en el Génesis bíblico. Porque para Darwin no hay especies fijas e inmutables creadas de una vez y para siempre, sino formas variables que se suceden a lo largo de millones de años, dado que se estaba entonces también mostrando que ésa era la edad de la Tierra y no los miles de años que había calculado la tradición bíblica.

Para que se entienda este impacto cultural, citaré una opinión de Sigmund Freud. Según ella, el ser humano habría padecido tres grandes impactos narcisísticos, tres grandes heridas al orgullo de su *yo*. En primer lugar, las teorías de Copérnico y de Galileo, por las cuales se postuló que la Tierra no es el centro del universo sino un fragmento entre tantos otros girando en el espacio. Luego, la teoría de Darwin, que sostiene que el ser humano no está hecho a imagen y semejanza de Dios, sino que desciende de otras especies que no gozan de tal pretensión de dignidad. Finalmente, la teoría del propio Freud, que afirma que los seres humanos no nos ajustamos a la definición aristotélica de "animales racionales", ya que buena parte de nuestra conducta está regulada por las fuerzas ocultas del inconsciente.

Es cierto sin embargo que estos factores fueron opacados ante los ojos de la intelectualidad por una celebración sin duda narcisística. Era la celebración de la capacidad de la ciencia para develar los misterios más profundos de la realidad. Veamos al respecto el siguiente par de

extensas citas, una de fuente europea y otra argentina, donde se palpa, se percibe el admirado orgullo ante los logros de la ciencia.



[La ciencia] prolongó la vida; mitigó el dolor; extinguió enfermedades; aumentó la fertilidad de los suelos; dio nuevas seguridades al marino; suministró nuevas armas al guerrero; unió grandes ríos y estuarios con puentes de forma desconocida para nuestros padres; guió el rayo desde los cielos a la tierra haciéndolo inocuo; iluminó la noche con el esplendor del día; extendió el alcance de la visión humana; multiplicó la fuerza de los músculos humanos; aceleró el movimiento; anuló las distancias; facilitó el intercambio y la correspondencia de acciones amistosas, el despacho de todos los negocios; permitió al hombre descender hasta las profundidades del mar, remontarse en el aire; penetrar con seguridad en los mefíticos recovecos de la tierra; recorrer países en vehículos que se mueven sin caballos; cruzar el océano en barcos que avanzan a diez nudos por hora contra el viento. Éstos son sólo una parte de sus frutos, y se trata de sus primeros frutos, pues la ciencia es una filosofía que nunca reposa, que nunca llega a su fin, que nunca es perfecta. Su ley es el progreso.

Thomas Macaulay (1837), "Ensayo sobre Bacon", en *Ensayos sobre política y literatura,* Madrid, Librería de Hernando, 1902.

Casi seis décadas más tarde y entre nosotros, en el número I de la revista *La Escuela Positiva,* editada en Corrientes en febrero de 1895, Alfredo Ferreira extendía esta confianza y la convertía en sistema:

> El positivismo es la ciencia espiritualizada, sistematizada y generalizada. Fuera de la ciencia no hay nada: después de abrazar el arte y la industria, ella puede llegar hasta predecir la aparición de un grande hombre con el advenimiento de un acontecimiento social del futuro, como el paso de un cometa en el cielo.

Florentino Ameghino (1854-1911) será entre nosotros quien, de modo tal vez más entusiasta, adhiera a la celebración de la ciencia a partir de dichos éxitos, tal como lo muestran sus palabras de 1881, que tanto recuerdan a la cita de Macaulay ya referida.

La ciencia ha llegado a investigar y conocer un grandísimo número de las leyes de la naturaleza que rigen en nuestro planeta y aun en la inmensidad del espacio. Ahí podréis ver que los adelantos de la física, la química y la mecánica han producido verdaderas maravillas que no tendrían nada que envidiar a los famosos palacios encantados y demás obras que los supersticiosos pueblos orientales atribuyen a las hadas, a los magos y a los nigromantes. Allí veréis que, gracias a los adelantos de la mecánica, el hombre ha conseguido fabricar verdaderas ciudades flotantes que atraviesan el océano en todas direcciones, transportando naciones de uno a otro continente. Con los adelantos de la óptica ha penetrado el secreto de otros mundos que se encuentran a millares de millares de leguas de distancia de la tierra. Por medio de la electricidad se ha adelantado al tiempo, ha arrebatado el rayo a las nubes, transmite la voz amiga a luengas distancias y reproduce la luz solar en plenas tinieblas nocturnas. Con el descubrimiento del vapor y sus aplicaciones, ha multiplicado sus fuerzas a lo infinito, y en el día cruza la atmósfera con mayor velocidad que el vuelo de las aves, viaja por la superficie de la tierra y del agua con pasmosa celeridad, desciende al fondo del mar y pasa por debajo de las más altas montañas. A cada nuevo descubrimiento se hacen de él mil aplicaciones distintas y este mismo conduce a otros de más en más sorprendentes.

Florentino Ameghino, *Conceptos fundamentales*, Buenos Aires, El Ateneo, 1928.

Por cierto que difícilmente pueda encontrarse en la Argentina a alguien que haya encarnado aquella figura de manera más cabal que Florentino Ameghino, como lo seguirán revelando ya avanzado este siglo tanto su prestigio como símbolo del progresismo laico como la oposición que seguía cosechando entre los sectores católicos tradicionales.

Por otra parte, provenientes del mundo europeo, libros de gran venta como *Fuerza y materia* de Luis Büchner o *Los enigmas del universo* de Ernst Haeckel divulgaron esa versión cientificista hacia sectores mucho más amplios que los específicamente intelectuales. Un hijo bastardo de ese espíritu cientificista fue el darwinismo social, esto es, la extensión anticientífica de algunos postulados del evolucionismo a la interpretación de las sociedades. Más aún cuando aquellos postulados se cruzaron con el racismo. Aclaremos que por "racismo" debemos en-

tender una concepción que afirma una correspondencia entre ciertos caracteres físicos hereditarios y ciertas capacidades intelectuales y morales. A este universo pertenecen afirmaciones tales como: "los blancos son más inteligentes que los negros" o "los mestizos son mentirosos y ladinos". Tengamos en cuenta por fin que toda versión racista se opone al programa de la Ilustración y a todo programa que sostenga que la educación puede transformar y mejorar a los individuos, porque justamente el racismo concibe la raza como una determinación que no puede ser modificada por la educación y la cultura. Sea como fuere, concretamente, en los siglos pasados y aun en el presente siglo estuvo muy extendida la creencia en la superioridad de la raza blanca sobre las demás.

En el texto de Ramos Mejía que hemos considerado, se encuentran algunas afirmaciones racistas y sociodarwinianas, pero ellas están justamente relativizadas y atenuadas por el papel transformador adjudicado a la educación. Es cierto que al referirse a los inmigrantes nuestro autor se está remitiendo a una población también blanca, lo que facilita la adopción de una dosis de integracionismo paternalista que considera a los extranjeros como un aporte conflictivo aunque imprescindible para la construcción de una nación moderna. Según esta perspectiva, para garantizar dicha integración bastará con la educación pública y con las oportunidades de progreso material que la Argentina ofrece en aquellos años a los extranjeros recién llegados. También con la potencia integradora y pedagógica del ambiente argentino sobre la psicología del inmigrante. "El medio –leemos en *Las multitudes*...– opera maravillas en la plástica mansedumbre de su cerebro casi virgen". Ese medio será una vieja conocida: *la pampa*, que ya no es entonces el espacio desértico señalado por Sarmiento y Alberdi, sino el medio que civiliza a los inmigrantes. Podemos así ver en concreto cómo se resignifica una y otra vez ese tópico fundamental del imaginario argentino que es "la pampa".

De todos modos, es cierto que en el texto mismo de Ramos Mejía se encuentran afirmaciones de *heterofobia* (esto es, de rechazo al diferente), sobre todo cuando sostiene nuestro autor que la presencia extranjera puede resultar a veces excesiva y hasta abrumadora. "Como son tantos, todo lo inundan: los teatros de segundo y tercer orden, los paseos que son gratis, las iglesias porque son devotos y mansamente creyentes, las calles, las plazas, los asilos, los hospitales, los circos y los mercados." Empero, no se deja de observar con simpatía la voluntad de integración de estos inmigrantes que se obstinan en disfrazarse de gauchos para los carnavales. Aquella ingenuidad estimulada por la libertad y el trabajo conforma para Ramos Mejía el signo positivo de un aporte

sustancial para la nacionalidad argentina en construcción, hasta el punto de concebir a la primera generación de inmigrantes como la depositaria del sentimiento futuro de la nacionalidad en su concepción moderna.

También aparece aquí otra obsesión de los escritos de la época: marcar los límites, los *bordes*, dentro de ese mundo de extranjeros entre quienes asumen la función laboriosa y aun patriótica y otros componentes de una especie de fauna degenerada o peligrosa que crece en la confusión de las multitudes urbanas. En ese auténtico zoológico social, Ramos Mejía describirá los tipos desviados: el guarango, el canalla, el huaso y el compadre, y se detendrá en la denuncia del burgués, que se enriquece con la usura y permanece impermeable a las virtudes de caridad y patriotismo. Cuando su deseo de acumulación inmoderada no resulte encauzado, "este burgués *aureus*, en multitud –advierte–, será temible, si la educación nacional no lo modifica con el cepillo de la cultura y la infiltración de otros ideales que lo contengan en su ascensión precipitada hacia el Capitolio". He aquí entonces claramente expresado el temor casi paranoico ante esos extranjeros que rápidamente han comenzado la carrera del ascenso social y que ya para el Centenario empiezan a ocupar destacadas posiciones en el país.

Otro peligro para la clase dominante lo ofrece el *guarango* porque ejercita la temida estrategia de la simulación, tema de época que se encarna en la obsesión de la elite, que pretende detectar las calidades reales de quienes pujan por incorporarse a los círculos prestigiosos. Al respecto, Ramos Mejía resulta tranquilizador para su propio sector, ya que si bien el guarango ha recibido las bendiciones de la "instrucción" en la forma habitual de "inyecciones universitarias", no deja de ser "un mendicante de la cultura". Le falta ese abolengo –dice– que sólo pueden proporcionar "el hogar de tradición" o "la cultura universitaria" cuando esta última "no es simplemente profesional y utilitaria como la nuestra". Por eso, "aun cuando le veáis médico, abogado, ingeniero o periodista, le sentiréis a la legua ese olorcillo picante al establo y al asilo de guarango cuadrado". Un retorno biologizado de lo reprimido tarde o temprano lo desenmascarará:

> Le veréis insinuarse en la mejor sociedad, ser socio de los mejores centros, miembro de asociaciones selectas [...], pero cuando menos lo esperéis, saltará inesperadamente la recalcitrante estructura que necesita un par de generaciones para dejar la larva que va adherida a la primera.

Según estas afirmaciones, la educación no basta para legitimar una posición que sólo puede avalar la buena cuna, esto es, el linaje.

Tres lecciones fundamentales extrae Ramos Mejía de este recorrido: el mercado no produce lazo social, antes bien, separa a los individuos; el predominio de los valores económicos atenta contra la virtud republicana, esencial para el desarrollo de una nación; finalmente, por la escalera de esos valores ascienden los recién llegados, amenazando las posiciones de la clase criolla tradicional.

En estas conclusiones se encuentra un giro, un desvío del camino indicado por Alberdi para la construcción de una nación. Recordarán que el autor de las *Bases* había confiado en las prácticas económicas como instancia productora de lazo social y pertenencia nacional. Fue así como difundió la máxima latina *ubi bene, ibi patria*, que quiere decir "donde están los bienes económicos, allí está la patria". Contamos con un dato preciso para documentar ese giro: cuando en 1898 se formó la Liga Patriótica Argentina, compuesta por miembros conspicuos de la elite entre los cuales estaba José María Ramos Mejía, en una de sus proclamas esta asociación se opuso expresamente a la consigna del *ubi bene, ibi patria*.

¿Sobre qué base entonces apoyar el lazo social, el sentimiento de pertenencia a una comunidad? La respuesta ya la conocemos, y es la misma a la que apela Ramos Mejía: el sentimiento nacional. En esa línea, y desde su puesto al frente del Consejo Nacional de Educación, Ramos Mejía reglamentará las ceremonias escolares como procedimiento de nacionalización de las masas. Detalló su finalidad de este modo:

> Sistemáticamente y con obligada insistencia se les habla de la patria, de la bandera, de las glorias nacionales y de los episodios heroicos de la historia; oyen el himno y lo cantan y lo recitan con ceño y ardores de cómica epopeya, lo comentan a su modo con hechicera ingenuidad, y en su verba accionada demuestran cómo es de propicia la edad para echar la semilla de un noble sentimiento.

En el modo en que imaginó la construcción de multitudes menos peligrosas políticamente que las que creía ver en el Buenos Aires de fines del siglo XIX. Y digo "que creía ver", ya que recientes estudios demuestran la presencia de una sociedad movilizada, "contradiciendo –como ha escrito Hilda Sabato– la difundida imagen del extranjero sólo interesado en sus asuntos privados y ajeno a la vida pública". Dicho sea de paso,

este desfase entre lo que los contemporáneos ven y aquello que se les escapa plantea un problema clásico de la historia intelectual. Ya en *El otoño de la Edad Media* (1919), el gran historiador holandés Johan Huizinga consideró este problema en términos convincentes. Reconoce allí que los europeos del siglo XVI "no veían" en la naciente burguesía una fuerza motriz de la sociedad, sino que seguían atentos a la nobleza, y con ello desatendían a aquel sector social que efectivamente habría de revolucionar la historia. Sin embargo, concluye Huizinga, incluso aquello que los humanos no ven forma parte de su manera de percibir la realidad y de actuar en ella.

Pero volvamos a *Las multitudes*... Es evidente que si nos preguntamos desde dónde está escrito este libro, desde dónde observa la realidad que describe, la respuesta es "de arriba hacia abajo". En efecto, Ramos Mejía mira la sociedad argentina desde el vértice superior de esa pirámide que imagina habitada por la elite a la que él pertenece, y desde donde interpreta el mundo de las masas, el mundo popular, el *mundo de abajo*. Por otro lado, la historia social nos enseña que ese mundo está en un proceso de franca y veloz transformación por el formidable impacto de lo que se llamó el "aluvión" inmigratorio, y que llevó al historiador contemporáneo José Luis Romero a definir esa etapa como la de la "Argentina aluvional". Esa transformación no escapó a los ojos de la elite. Concretamente, al observar los datos de extranjería del censo de 1895 Rodolfo Rivarola confesaba haber encontrado "una sustitución de la sociabilidad argentina, y no una evolución".

Hasta qué punto en una sociedad entran en contacto la cultura de elite y la cultura popular es una cuestión que varía en cada nación. En la Argentina de fines del siglo XIX y principios del siglo pasado ese formidable laboratorio social tenía su dinámica y generaba sus propias formaciones culturales. Surgió así toda una literatura y una cultura criollista –estudiada por Adolfo Prieto en su ya citado libro *El discurso criollista en la formación de la Argentina moderna*– en las que la cultura gauchesca era apropiada y traducida por las nuevas camadas de inmigrantes. Es posible imaginar que, a medida que avanzaba el proceso, estas mezclas deben haberse producido en casi todos los aspectos: casamientos mixtos entre criollos y extranjeros o hijos de extranjeros, mixtura de hábitos alimentarios (tal como se observa en las variadas comidas que se consumen hoy en día), incorporación y mezcla de juegos, de deportes, de valores, ideas y creencias.

De hecho, algunos de estos fenómenos atrajeron la atención de la cultura de elite. Así, Ernesto Quesada estudió detalladamente las for-

maciones lingüísticas del "cocoliche" y de una literatura acorde como producto de la hibridación o mezcla del español con la lengua de los italianos. También fue el caso de Ramos Mejía en el capítulo final de *Las multitudes argentinas* al dar cuenta de un "afuera" poblado de guarangos y nuevos ricos. Él mismo dedicó a ese "mundo de abajo", en los primeros años del nuevo siglo, un libro al que tituló *Los simuladores del talento.*

La simulación (aparentar ser lo que no se es) es un tema de época, en buena medida alimentado por el anonimato de las grandes ciudades, en las cuales (a diferencia de los pequeños poblados) ya no se sabe "quién es quién". En *Los simuladores del talento,* Ramos Mejía confiesa su inquietud ante lo que llama "la prensa de las paredes y de los muros bien blanqueados" y que nosotros llamamos *graffiti.* En ellos –dice– los sectores populares se expresan en una lengua caótica de palotes y jeroglíficos:

> Un pájaro dibujado con groseros contornos, un sol, una mano con cinco rayos, un sedicente caballo, una flecha o muchas rayas para arriba o para abajo, todo eso, combinado entre sí, mudo para nosotros, encierra sin duda alguna particular riqueza de expresiones impenetrables a los que ignoramos esta ciencia popular *sui generis,* en que tanta vida desconocida palpita a cada momento.

Ramos Mejía afirma que ha conocido a quienes así se expresan: un sastre español, un obrero, una prostituta, algunos "scruchantes". Se le ocurre entonces que muchos de sus signos han de ser conjuros o amuletos, "algo parecido a las palabras mágicas de que se servía la plebe romana para hacerse invulnerable".

Detengámonos un momento en este pasaje. Pensando en las sucesivas posiciones de la elite narradas hasta aquí, verificamos el significativo giro respecto de la colocación de Sarmiento. Si en el *Facundo* el intelectual se asignaba el señalado rol de intérprete y hermeneuta, y esa capacidad fijaba el límite entre la civilización y la barbarie, sesenta años después Ramos Mejía se encuentra frente a otro muro, no en los baños del Zonda sino en las paredes de la ciudad de Buenos Aires, y confiesa su impotencia para comprender esos mensajes cifrados. Así, de Sarmiento a Ramos Mejía un miembro de la elite liberal siente cuestionada su capacidad para llenar el vacío de sentido entre los enigmas y sus significados. Entonces, cercenada su capacidad para comprender

lenguas diversas, lo diferente se torna sin sentido y, por ende, angustiante y amenazante. Sobre la base de esa sospecha, se instala la paranoia: "¿No habéis observado en las paredes mil signos extravagantes pero obedeciendo algunas veces a cierto metódico plan?".

En suma, por aquí y por allá aparecen síntomas que revelan las prevenciones de la elite ante lo que se llama los "efectos no queridos" de la modernidad y de la modernización que ella misma había aceptado e impulsado. Esto es especialmente cierto en los intelectuales que cuentan con un linaje criollo y patricio, como es el caso de Ramos Mejía.

José Ingenieros

No ocurrirá lo mismo con quien fue el más reconocido discípulo de Ramos Mejía. Se trata de José Ingenieros, él mismo del aluvión inmigratorio. Existe en su biografía un dato significativo: nacido en Italia, su apellido es Ingegnieros, al que posteriormente modifica: ¿para "nacionalizarlo", para "desitalianizarlo"?

Fuera como fuese, su curva intelectual nos muestra a alguien que viene de otro lado en cuanto a sus orígenes nacionales y sociales. En efecto, Ingenieros no posee linaje, ni riqueza, ni posición política. De manera que nos encontramos ahora ante alguien que está librado a la carrera del ascenso apoyado en su práctica específicamente intelectual, es decir, en su capital simbólico, en su saber, a diferencia de Ramos Mejía o Cané, por ejemplo, que se apoyaban en una herencia social prestigiosa y en posiciones económicas y políticas asentadas.

En este sentido, Ingenieros aparece en la constelación letrada como uno de los primeros intelectuales en el sentido moderno del término, por lo que se entiende a aquel sujeto que legitima su actividad y obtiene su sustento del ámbito estrictamente intelectual. Esto es, su identidad profesional y su prestigio social derivan del desarrollo de una serie de destrezas, saberes y prácticas letradas, es decir, destrezas y saberes literarios, científicos, estéticos, etcétera. Para que esto ocurra, debe conformarse lo que se denomina un "campo intelectual", es decir, un conjunto de instituciones (escuelas, universidades, ateneos) que construyan una red con su propia lógica, en la cual se ubicarán precisamente los intelectuales. "Con su propia lógica" implica que la función intelectual no debe estar penetrada por las lógicas de otros campos, como el de la economía o la política, por ejemplo. El intelectual se legitima así en su "capital simbólico" (porque posee ciertos conocimientos

o porque escribe bien), y no será considerado en función de la posesión de otros "capitales". Una persona adinerada que practique una mala literatura, por ejemplo, no resultará consagrada ni legitimada dentro del campo intelectual.

Decir que el intelectual moderno es alguien que se legitima en su propia práctica intelectual implica que a la pregunta "¿qué lo autoriza a usted a hablar?", interrogante que otros han respondido: "mi linaje", "mi posición política" o "mi posición social", la respuesta de un Ingenieros sería: "mi saber".

En la próxima lección veremos de qué manera ese campo intelectual comienza a estructurarse en forma más sólida. Por ahora nos basta con saber que José Ingenieros se construirá con ese perfil de intelectual. Además, resulta muy interesante descubrir que dicho perfil se aviene con algunos rasgos que el positivismo presenta como definitorios de un buen científico.

Así, es evidente que Ingenieros se presenta como un investigador "objetivo". Y ocurre que para alcanzar dicha objetividad es preciso independizarse de todo interés político, ya que en las visiones políticas imperan las pasiones, las cuales obnubilan la verdad y dan rienda suelta a la imaginación. Nótese que aquí la objetividad, esto es, la ciencia, aparece en las antípodas de la actividad política, y de este modo se está diciendo que el saber debe ocupar un espacio autónomo respecto de ella. Esto es así porque la ciencia persigue el valor de la verdad, mientras la política tiene como su dios el poder, y por ello obedecen a diferentes lógicas de acción.

Todos los textos de Ingenieros de su período de positivismo más ortodoxo (entre fines del siglo XIX y 1910 aproximadamente) están encuadrados en un programa de conocimiento de la sociedad mediante un método científico alejado de toda subjetividad. Su concepción más perfilada al respecto puede leerse en un artículo de 1908 titulado "De la sociología como ciencia natural", que luego incorporó a su libro *Sociología argentina*. Allí propone su proyecto científico, al que pretende, por ende, neutralmente valorativo:

> Las opiniones expuestas a continuación no pueden corresponder a las tendencias de ningún partido político o de tal historiador. Una circunstancia de ese género no agregaría autoridad a lo escrito. La interpretación de la experiencia social no ha sido nunca la norma de la acción política colectiva, generalmente movida por pasiones e intereses de los que sólo

> pocos tienen conciencia; los historiadores suelen reflejar sus sentimientos personales o los de su grupo inmediato, supeditando a ellos los hechos, cuando no son desviados de la verdad por las naturales inclinaciones del temperamento imaginativo.

Asimismo, los cambios sociológicos suelen operarse sin que las colectividades perciban el nuevo rumbo, de modo que los grupos sociales son como "bajeles que marchan sin brújula", arrastrados por corrientes que la conciencia social no sospecha.

De tal modo, Ingenieros se construye con el perfil del sabio científico, y este rasgo se muestra en todo su despliegue en su "voluntad de sistema". Es decir, ya no se trata de alguien que escribe guiado por su inspiración momentánea, sino de quien practica una disciplina continua y busca construir un conjunto de ideas y conceptos articulados en un todo coherente. Tan es así que, sobre la base de dos influencias teóricas básicas, el marxismo y el evolucionismo spenceriano, Ingenieros producirá una síntesis que denominará "bioeconomismo". De Spencer adopta lo que considera las nociones fundamentales del sistema: la experiencia empírica (fundada en datos percibidos por los sentidos) determina el conocimiento; estos hechos están relacionados por leyes inflexibles (todo fenómeno responde a un determinismo riguroso, con lo cual la libertad es una ilusión) y la entera realidad evoluciona en forma permanente y se desarrolla hacia lo mejor.

De lo dicho se comprende que esta concepción sostenía que el positivismo debía mantener una relación conflictiva con el liberalismo. Más de una vez, en efecto, Ingenieros se opondrá "desde la ciencia" al triple dogma de la Revolución Francesa (*liberté, egalité, fraternité*). A la libertad, porque la ciencia muestra que en el universo impera un rígido determinismo. A la igualdad, dado que el darwinismo señala con evidencias que los organismos vivientes de cualquier índole son naturalmente desiguales, y que esas desigualdades son las que explican el triunfo de unos y el fracaso de otros en su adaptación al medio. Por fin, a la fraternidad porque lo que impera entre los individuos es la lucha por la supervivencia. Por todo esto considera que en la sociedad imperan leyes que realizan una justa selección mediante "un trabajo de eliminación de los más débiles por los más fuertes", según afirma Ingenieros.

En síntesis, para Ingenieros existe una base biológica, un medio dominante y unas prácticas económicas que interactúan en la evolución de las sociedades. Estas variables le permiten intervenir en un debate que se ha desatado en toda Iberoamérica desde las últimas décadas del

siglo XIX. Para entonces, los Estados Unidos de América se están convirtiendo en una potencia en el escenario mundial, mientras Centro y Sudamérica experimentan serias dificultades para emprender un camino de progreso. Para colmo, en 1898 estalla la guerra entre Estados Unidos y España, en la cual esta última sufre una ominosa derrota y pierde sus últimas dependencias coloniales, incluida Cuba. Entre la admiración y el temor, en toda Hispanoamérica las clases dirigentes y letradas se preguntan cuál es la causa del retraso de esta parte del continente.

En su artículo "La formación de una raza argentina", Ingenieros aplica su visión sociológica positivista para responder a esta cuestión. A su entender, la explicación reside en tres causas principales: la desigual civilización alcanzada por las sociedades indígenas preexistentes a la conquista, el diferente tipo de conquista y colonización europea y la desigualdad del medio físico de sus diferentes regiones. Por ello, sostiene que en el norte de América se produjo el resultado más feliz debido a "la excelencia étnica y social de las razas blancas inmigradas, el clima propicio a su adaptación y su no mestización con las de color". Por el contrario, en la zona tropical de América del Sur se han producido las peores consecuencias, mientras que en la zona templada (a la que pertenece la Argentina), si bien existieron núcleos numerosos de "razas inferiores" (como llama a indios y negros), el cruzamiento ha sido progresivo, dado que se ha operado un auténtico proceso de "blanqueamiento" de la sociedad, a lo cual mucho ha contribuido el proceso inmigratorio. Sobre esta base étnica actúan las fuerzas económicas, enormemente favorecidas por la fertilidad del medio argentino, que permite una enorme creación de riquezas agropecuarias. A ellas se les sumarán –pronostica– las provenientes de una industria aún incipiente.

Siguiendo este esquema lineal, Ingenieros sostiene una suerte de transparencia entre economía y política, y por eso pronostica que el desarrollo productivo definirá clases sociales diferenciadas, que a su vez serán las condiciones de posibilidad para un funcionamiento político moderno. De tal manera, en un escrito de 1904 prevé la emergencia de cuatro sectores políticos fundamentales: dos partidos de gobierno, uno conservador y otro progresista (que representarán respectivamente a la clase rural y a la burguesía industrial) y, en los extremos opuestos, los reaccionarios y los revolucionarios, definidos estos últimos como quienes "no retroceden ante la eventualidad de una crisis revolucionaria para apresurar la realización de sus ideas y suplir por la fuerza el número que les falta".

Entonces, se trata sin duda de uno de los períodos en los que el horizonte real acordado al socialismo se ha estrechado más profundamente, lo cual coincide con uno de los momentos de mayor acercamiento de Ingenieros a los círculos liberales. Resulta coherente por tanto que estas nuevas adhesiones teóricas tuvieran lugar junto con la adscripción de Ingenieros a nuevos espacios institucionales. Hacia 1899, abandona su militancia en el Partido Socialista y tres años más tarde renuncia a su afiliación (aunque siempre, confiesa, "votará socialista"). En 1900 obtiene el cargo de jefe de clínica en el Servicio de Observación de Alienados de la policía de Buenos Aires, cuya dirección desempeñará entre 1904 y 1911, y desde 1907 dirige el Instituto de Criminología anexo a la Penitenciaría Nacional. También en 1900 se hace cargo de la dirección de *Archivos de Criminología, Medicina Legal y Psiquiatría*, donde permanecerá hasta 1913.

Ingenieros coincide con una plena confianza en el futuro de grandeza de la Argentina, ampliamente difundida en casi todos los sectores. Esa confianza se apoyaba en el formidable crecimiento económico, que colocaba al país entre los primeros del mundo, hasta el punto de que entonces se hablaba del "milagro argentino" y en Europa se decía "rico como un argentino".

Fiel al mito de la grandeza argentina, Ingenieros considera que también en este aspecto el país ha sellado un pacto con el destino, ya que la feracidad del medio nacional posibilita una enorme producción de bienes agropecuarios, a los que se le añadirían en poco tiempo los provenientes de una industria todavía incipiente. Según el esquema señalado, que se afirma en la transparencia de las relaciones entre economía y política, Ingenieros cree que las condiciones para un funcionamiento político moderno ya se encuentran en vías de realización. Podría decirse que en este momento Ingenieros retoma el etapismo alberdiano: a partir de la economía se moldea la sociedad, y de ésta emana la política. Al cumplirse ese proceso gradualista, se extinguiría la denostada política criolla, esto es, el fantasma que atormentaba al Partido Socialista al observar una cultura política en la que los ciudadanos resultaban cooptados por relaciones clientelares y por liderazgos carismáticos en lugar de serlo por programas de ideas y principios.

Por todo esto, tendría lugar una confluencia virtuosa de esos diversos factores, todos los cuales, según la perspectiva de Ingenieros, auguran para la Argentina un destino de potencia imperialista. Para contextualizar estas afirmaciones, debe tenerse en cuenta que estas creencias eran auténticas convicciones de época en el mundo occidental, que

abarcaban desde los sectores nacionalistas y liberales hasta algunos socialistas, y que en general giraban sobre argumentos de distinto nivel. Estos argumentos podían referirse tanto a la responsabilidad del hombre blanco (esto es, una supuesta misión de tutela sobre las demás razas), así como a que sólo las naciones capaces de convertirse en imperios resultarían finalmente viables. Con todo, el imperialismo imaginado por Ingenieros se caracterizará por un expansionismo esencialmente pacífico y difusor de la civilización. Es decir, que también en este aspecto nuestro país sería un caso excepcional. El pronosticado imperialismo argentino sería virtuoso porque –a diferencia de los noratlánticos– será una expresión *pacífica* de la lucha darwiniana entre las naciones. La Argentina puede entonces aspirar a un liderazgo semejante al estadounidense en este sector del continente.

Desde estos supuestos, el discurso positivista de Ingenieros intervendrá en la polémica conocida como "querella por la nacionalidad" tratando de definir "qué es ser argentino", tal como veremos más detalladamente en la próxima lección. Para concluir con este recorrido de la primera parte de la carrera intelectual de Ingenieros (volveremos a encontrarlo en la lección 7), apuntemos que también en este punto existe congruencia entre sus orígenes socioculturales y su propuesta nacionalizadora. Porque, a diferencia de otros intelectuales de linaje criollo ya presentados en estas lecciones –como Miguel Cané o Ramos Mejía–, la nación de Ingenieros no se encuentra en el pasado sino en el porvenir. Esto se debe a que Ingenieros piensa que, a partir de la mezcla que se está produciendo con el aporte extranjero, en un futuro aún indeterminado surgirá una nueva "raza" que definirá el tipo argentino.

Mientras ese futuro llega, sostiene que la clase gobernante debe entender que, ante los conflictos que se producen en el mundo del trabajo, no debe implementarse una política coercitiva sino consensual. Para ello es preciso atender a la educación de la clase obrera y al mejoramiento de sus condiciones de vida, dado que –escribe Ingenieros– "la retórica antiburguesa y dinamitera es el plato favorito de las multitudes descontentas". Piensa asimismo que cuanto más civilizada es una sociedad, más se desarrolla la solidaridad social. De hecho, un episodio donde creyó encontrar las condiciones propicias para este tipo de propuestas fue el proyecto de ley de reforma laboral planteado por Joaquín V. González. Por eso, Ingenieros lo saluda como uno de los "más osados reformadores del presente siglo" y entiende que la aprobación de dicho proyecto prácticamente realizaría el programa mínimo del Partido Socialista Argentino. Resulta sumamente elocuente esta colocación de In-

genieros, ubicado en el mismo terreno de un reformista liberal como González.

Por fin, sobre las bases así sentadas Ingenieros construye un modelo de sociedad jerarquizado en tres estratos o sectores. En la cima, las minorías poseedoras de ideales y del saber científico, encargadas de liderar los cambios sociales; luego, las multitudes honestas, productivas y mediocres, auténticos baluartes del orden, y ambas separadas de los márgenes donde pululan los sujetos de la locura y el delito (a veces en as vecindades del anarquismo terrorista). De ese modo, Ingenieros entiende que la nave de la argentinidad podrá alcanzar el destino de grandeza que la torna excepcional dentro del contexto latinoamericano.

Lección 6

El Centenario
El modernismo cultural (Manuel Gálvez
y Leopoldo Lugones) y *El juicio del siglo*
de Joaquín V. González

El modernismo es un movimiento literario que renovó las letras hispanoamericanas. Cabe recordar que el período de efervescencia modernista –entre 1890 y 1910– se superpone con un período de fuerte gravitación del discurso positivista en la escena intelectual. Puede decirse que, durante estos veinte años, el espacio intelectual está ocupado en términos filosóficos por el positivismo y en términos estético-literarios por el modernismo cultural. Uno de los rasgos que caracteriza a la modernidad es la progresiva autonomización de las distintas esferas de competencia, proceso por el cual cada ámbito o campo de actividad tiende a regirse en función de criterios propios. Así, vimos en la figura de Ingenieros al intelectual científico que, distanciado de la política, fundamenta su discurso en la posesión de un saber dotado de métodos, de criterios y de leyes específicos. Ahora, en el proceso de autonomización de la esfera artístico-literaria, frente a la verdad de la ciencia, se va a afirmar la idea de que el arte –entendido en su acepción amplia, que incluye a la literatura– es portador de una verdad diferente e, incluso, superior a la verdad del discurso racional o científico: la verdad de la fantasía o de la imaginación que persigue el ideal de la belleza. Entonces, correlativamente a la afirmación de la belleza como un valor central en el modernismo, surge la figura del artista o del escritor. En palabras de Real de Azúa, esta figura aparece teñida de aristocratismo intelectual, en tanto puede captar algo que está "más allá" de lo que aparece en la realidad.

Ahora vamos a desarrollar un tema menos presente en general en las reconstrucciones históricas del pensamiento argentino. Se trata de un curso de ideas producido dentro de un movimiento literario conocido como "modernismo literario", cuyo adalid o guía fue el poeta nicaragüense Rubén Darío.

El desarrollo de este tema es necesario por dos motivos. Uno, porque en él encontramos a escala latinoamericana una traducción del clima de ideas y de sensibilidad que se estaba desplegando en Europa dentro de lo que se conoció como "la reacción antipositivista". Dos, porque en ese marco apareció una serie de ensayos que intervinieron activamente en la polémica por la definición de la nacionalidad en esos años en torno del Centenario: *El diario de Gabriel Quiroga* de Manuel Gálvez, de 1910, y *El payador* de Leopoldo Lugones, de 1913.

El movimiento modernista

El modernismo literario forma parte de lo que se conoce como "el espíritu de fin de siglo". Con esta designación se refiere una sensación decadentista compartida por amplios sectores intelectuales con epicentro en Francia. En el terreno filosófico, Nietzsche es quien expresa esta idea cabalmente porque considera que la civilización occidental ha tomado una vía muerta. En la dramaturgia, Ibsen envía el mismo mensaje: las personalidades, los individuos excepcionales son aplastados por sociedades y culturas mediocráticas.

Algunos llaman "primera crisis de la modernidad" a esta sensación de pérdida de sentido del mundo y de la existencia. Según ciertas perspectivas, la ciencia legitima esas sensaciones. Así, por ejemplo, las leyes de la termodinámica sostienen que el universo entero experimenta una pérdida irremisible de energía (entropía) que le garantiza una muerte segura. Por otro lado, la teoría darwiniana ha demostrado la marca de animalidad existente en el hombre, lejos de la mitología judeo-cristiana que le aseguraba un lugar de privilegio en la creación. En fin, las ciencias en general muestran una realidad absolutamente determinada por leyes férreas que no dejan ningún espacio para la libertad humana. Ya en el plano económico-social, la modernidad habría impuesto el criterio del número sobre la calidad y la capacidad, mientras el desarrollo de las prácticas capitalistas de producción fractura el cuerpo social y deja a cada individuo abandonado a sí mismo. Este último es el tema que Émile Durkheim explora en Francia al fundar la sociología moderna. Se ha roto el lazo social que imperaba en la comunidad tradicional y ha aparecido lo que se denomina la "sociedad", es decir, una sumatoria de individuos atomizados. Esto genera una pérdida del sentido de pertenencia, una sensación de aislamiento y una ausencia de normas compartidas que Durkheim llamará "anomia".

Se pretende compensar esta pérdida a través de distintas prácticas: una de ellas es el esteticismo; otra, la apelación a determinado tipo de religiosidades. Y no nos referimos sólo a la tradicional religión cristiana, sino también a ese gran reservorio de religiosidad que ha sido el Oriente para nuestra cultura. (En efecto, el orientalismo y sus versiones adaptadas suelen acompañar las crisis de la conciencia occidental, como es posible observar con sólo leer de vez en cuando las listas de *best sellers*.) En este momento, emergen asimismo filosofías espiritualistas y vitalistas (Nietzsche, Bergson).

Una fracción considerable del campo intelectual atribuye esa profunda crisis de la conciencia europea a lo que concibe como un "exceso de civilización", frase que puede ser entendida como un señalamiento de las consecuencias negativas de la modernidad y de algunos de sus valores fundamentales: la Razón, la ciencia, y por ende la filosofía positivista.

Podría afirmarse entonces que el fin del siglo XIX es la inversión del espíritu iluminista. Si antes éste instaba: "Atrévete a saber", "haz uso de tu razón para disolver las sombras de la ignorancia y los prejuicios", ahora se sostiene que ese afán de conocimiento conduce a la desdicha, a la disolución de todas las creencias, sin ofrecer una nueva en su reemplazo. Dicho en términos históricos más precisos: este proceso de secularización ha desembocado en la "muerte de Dios" (como afirma Nietzsche), pero no tiene nuevos dioses para proponer en sustitución de los antiguos.

Precisamente, dentro del campo de la filosofía esta perspectiva estuvo representada por esta presencia de Nietzsche y también de Henri Bergson, filósofo francés de profunda gravitación sobre el pensamiento latinoamericano en general y argentino en particular. En el terreno estético, este espíritu de época cuestionó la representación realista del naturalismo en las artes plásticas y celebró el pasaje al impresionismo, mientras en la literatura surgieron las escuelas decadentista y simbolista.

Todo ese clima fue caracterizado como el humor de "fin de época" (*fin-de-siécle*), nombre que alude a una época crepuscular, a un "final de fiesta", tal como escribió Rubén Darío por entonces: "¿Habéis visto un final de fiesta, cuando el alba empieza y la luz del sol va inundando el salón iluminado por las arañas y los candelabros? Los rostros cansados, las ojeras, las fatigas del cuerpo y una vaga fatiga del alma".

En efecto, todo este vasto complejo al que se llamó "reacción antipositivista" estuvo incluido en Hispanoamérica en un nuevo movimiento

literario liderado por Rubén Darío y conocido como "modernismo". Este movimiento se desenvuelve básicamente entre 1890 y 1910 (coincide puntualmente con el período de la cultura positivista), aunque sus ecos tendrán una notable persistencia. Su implantación estuvo favorecida por el hecho de que Rubén Darío se instaló en Buenos Aires durante parte de la década de 1890. En su entorno se conformó un círculo intelectual dentro del cual encontramos a Leopoldo Lugones, quien será el principal representante del movimiento en nuestro país.

Desde el punto de vista de una historia de los intelectuales, ese agrupamiento muestra que se están configurando un campo intelectual y una figura de intelectual independiente. Ricardo Rojas, contemporáneo de ese proceso, señaló con sagacidad que para entonces "la labor literaria iba dejando de ser un esparcimiento de generales y doctores para convertirse en una profesión libre". Es cierto que inmediatamente agrega que esa profesionalización no se lograba sin esfuerzo, lo cual se debía a que el escritor se encontraba inmerso en una situación complicada debido a la debilidad del mercado, esto es, a la escasez de un público lector de sus obras. El propio Darío señaló que, en esa ciudad moderna que ya es Buenos Aires, con 600 000 habitantes, un libro de autor nacional vendía sólo doscientos ejemplares por año. De ahí que un recurso utilizado por los intelectuales fuera el trabajo periodístico.

Dejemos ahora esta breve semblanza del grupo y tratemos de comprender en qué consiste el modernismo. Su formidable gravitación hispanoamericana se fundó en la auténtica revolución que produjo en la lengua castellana la intervención poética de Rubén Darío, con libros como *Azul* (1888) y *Prosas profanas* (1896). El modernismo es el primer movimiento de renovación literaria que aparece en Hispanoamérica antes que en España, de modo que ejecuta un gesto de autonomía cultural, aunque para el ejercicio de esta autonomía Darío deba apoyarse en la poética francesa, como la que recoge de Paul Verlaine y de otras obras análogas.

Nos interesa aquí rescatar del modernismo una serie de tópicos y estilos que serán utilizados en diversos ensayos de ideas sobre la realidad nacional y latinoamericana. Para sintetizar algunos de sus rasgos, comencemos por preguntarnos por el valor fundamental para el modernismo, esto es, por aquello que el modernismo valora por sobre todas las cosas. La respuesta es fácil: la belleza. El escritor modernista está poseído por lo que llama "la voluntad de belleza"; persigue lo bello por sobre los demás valores. Allí donde el positivismo colocaba como valor su-

premo la verdad –que era la verdad científica–, el modernismo coloca la belleza. Pero ¿qué es la belleza para el modernista?

En principio, y al igual que para el romanticismo, el modernismo construye la idea de lo bello en oposición a lo útil. Hay una frase de un poeta romántico que dice "Todo lo útil es feo". Claro, lo útil se vincula con el ámbito de las prácticas económicas, del mercado, del dinero. Podría decirse que establece una contraposición que valora lo cualitativo frente a lo cuantitativo. Todos estos valores se condensan en la obra de arte, y sobre ellos se edifican la figura y la moral del artista.

En este marco, la belleza (y esto también forma parte del legado romántico) no es sólo un valor instalado en el campo del gusto, o un fenómeno que impresiona estéticamente la sensibilidad de los seres humanos, la que experimentamos ante la contemplación de una obra o un espectáculo precisamente bello. Lo bello es concebido como un instrumento de conocimiento. Sobre esta base, el romanticismo instala la imagen del poeta como vidente, como un ser dotado de la capacidad excepcional de penetrar la esencia de la realidad a través de una visión donde el camino de la belleza conduce hacia la verdad. De allí deriva la idea del "poeta profeta", encarnada de modo paradigmático en el siglo XIX por Victor Hugo en Francia, con una vastísima influencia en todo el mundo occidental. Es la figura del *poeta guía de las almas* y también guía del pueblo, que ve más allá de los simples mortales y por tanto puede fijar los derroteros y los sentidos de la realidad.

Sin embargo, el modernismo contiene un rasgo que lo diferencia del romanticismo y que resulta imprescindible comprender. Esta diferencia proviene de la escuela decadentista francesa e invierte de manera clara un tópico romántico. Para el romanticismo, la naturaleza es buena, por eso la búsqueda del poeta romántico es una búsqueda de la naturaleza, de lo espontáneo, de lo auténtico. El artista romántico debe revelar la esencia de sí y la esencia natural de la realidad. Se presenta entonces una oposición entre natura y cultura, entre naturaleza y civilización. La civilización oculta la buena y bella naturaleza de lo real. Todo esto ya estaba presente en Rousseau y su búsqueda del hombre natural y su denuncia de los afeites, los maquillajes de la civilización que motivaron la protesta del ilustrado Voltaire: "Este hombre quiere hacer que volvamos a andar en cuatro patas como los animales".

Ésta es la idea que el decadentismo invierte y que el modernismo acepta. Para ambos, la naturaleza se ha tornado amenazante y horrible. La nueva misión del artista será construir "artificios" que eludan la fealdad de la naturaleza. Esta artificialidad se encuentra en la poesía de Ru-

bén Darío, por ejemplo, cuando pide "rosas artificiales que huelan como verdaderas".

En este último terreno se retomará la figura social del *dandi*, cuyo modelo viviente fue el poeta irlandés Oscar Wilde. El dandi viste de manera extravagante y provocativa para los parámetros convencionales, y lo hace para "escandalizar al burgués", como se decía entonces. Además, el dandi tiene una relación de desprecio y dilapidación respecto del dinero, expresada en su pasión por el juego como oposición a la moral del burgués ahorrativo y frugal. Su conducta, sus movimientos, su manera de caminar, de hablar, todo está perfectamente calculado y reglado; todo es afectado, antinatural, artificioso. En los extremos, el dandi se construye a sí mismo como una obra de arte.

Como contrapartida, el modernismo desprecia los valores utilitarios, pragmáticos, materialistas de la modernidad. También estos disvalores o valores negativos se encuentran corporizados en una figura social: el *burgués*. Esta figura es el polo opuesto al poeta modernista, porque el burgués es más una categoría cultural que económico-social. Es cierto que el burgués del modernismo es alguien adinerado, pero además de eso se caracteriza por su mediocridad, por su falta de amor por los excesos y quizás especialmente por su incorregible mal gusto estético. En cierto sentido, es una imagen aristocrática del burgués real y se asemeja a lo que se entiende por "nuevo rico": alguien que carece de linaje y que ha acumulado más rápidamente dinero que educación y refinamiento.

Darío escribe un destacable cuento al respecto, que se llama "El rey burgués". Este personaje ha comprado un poeta para su corte, y como no sabe dónde ponerlo, lo instala en su jardín a tocar un organito. Una noche de invierno y de nieve, el poeta muere de frío mientras en los salones se desarrolla una fiesta suntuosa. El mensaje es claro.

El filón antieconomicista (o mejor aún, antiburgués) fue uno de los tópicos del modernismo literario y cultural. A este carácter de su "idealismo antieconomicista" se le puede sumar la tendencia cosmopolita que lo animó, aun cuando esa tendencia no obstaculizó una reflexión que intentó definir identidades colectivas: la hispanoamericana, la nacional. Es así como tanto el hispanismo cuanto el latinoamericanismo encontraron un suelo propicio en su interior. En esa línea es que produjo una suerte, si no de "antiimperialismo", sí de reacción de protesta, indignación y confrontación contra el expansionismo norteamericano. Fue allí prácticamente donde se terminó de acuñar la representación latinoamericana de los Estados Unidos como tierra del pragmatismo, y del

norteamericano (en realidad, el *yankee*) como de un sujeto tosco, escasamente ilustrado y volcado sobre todo a habilidades prácticas.

Todo lo dicho sirve ahora para comprender la situación en la que se imagina a sí mismo el artista modernista. En aquel contexto percibido como convencional y mediocre, el artista modernista se plantea la huida como alternativa. Esa huida puede ser hacia el interior, hacia su propio yo, refugiándose en la célebre "torre de marfil", o en la privacidad de un hogar protegido de las fealdades de la calle, e incluso en los paraísos artificiales de la droga y el alcohol. También esa huida puede ser hacia afuera, en el espacio o en el tiempo. En el espacio, hacia el mítico Oriente. En el tiempo, hacia el mundo premoderno (otra vez, el pasado oriental, la Grecia clásica, la Edad Media). En Latinoamérica, además, hacia un pasado prehispánico glorioso (incaico, maya, azteca).

Este programa define, como se verá, una propuesta para pocos, para una selecta minoría, para una minoría de la belleza. Podemos concluir entonces que el modernismo conlleva un *elitismo esteticista.* Pero también es cierto que a veces el intelectual propone y la situación político-social dispone.

Hasta aquí tenemos definido una corriente estético-intelectual que contiene un mensaje cosmopolita y esteticista, de cultivo del arte por el arte. En adelante, veremos que esos mismos escritores participarán activamente de la polémica en torno de la definición de una identidad específicamente nacional y local. Con ello desempeñaban de hecho una función pública, una función que necesariamente articulaba mensajes políticos y disputas de poder. Esto no sólo ocurre en la Argentina sino que es común al movimiento en toda América Latina. Se dice al respecto que esa intervención en la vida pública y en la política fue además una instancia que utilizaron los escritores para obtener mayor reconocimiento y legitimidad en sus respectivos países, dado que se trataba de una cuestión fundamental para el Estado y la sociedad. Dicho de otro modo: carentes de mercado para sus obras estéticas, los escritores hallaron una demanda, la definición de una nacionalidad, que interesa al Estado y a la sociedad. Veremos cómo trataron de satisfacerla.

En ese espacio se inscriben en nuestro país, hacia el Centenario, los dos libros que analizaremos: *El diario de Gabriel Quiroga* de Manuel Gálvez y *El payador* de Leopoldo Lugones.

Manuel Gálvez

Manuel Gálvez es un escritor que viene de provincias, de una familia tradicional de Santa Fe. Recorre el imprescindible camino que lo lleva a buscar su ámbito y su consagración en la ciudad de Buenos Aires. Durante un tiempo, Gálvez forma parte de los círculos modernistas, y tempranamente pasa a militar en las filas del nacionalismo católico tradicionalista, hasta su muerte, acaecida en 1962.

El diario de Gabriel Quiroga es uno de los libros que aparecen en la fecha de celebración del Centenario, y se caracteriza por enunciar una serie de temas que se incorporarán luego al pensamiento nacionalista de derecha. El libro tiene el formato de un diario íntimo, según un modelo ya instalado por el cual se cuenta "la historia de un alma". Este modelo tiene conexiones con lo señalado anteriormente como una alternativa del artista modernista: recluirse en el propio yo, en la pura subjetividad, separándose de una realidad, recluyéndose en una sensibilidad estética exquisita como la única alternativa frente al materialismo y la mediocridad de la vida moderna. En el recorrido de esa alma y de esa vida de Gabriel Quiroga se verifica que el modernismo parte de un proyecto artepurista y desemboca en una intervención pública y política.

Esto es así porque, a partir de una u otra definición de "qué es ser argentino", desde el Estado se establecerán distintas líneas de acción. Para sintetizar brutalmente, podemos citar aquí la consigna: "Quien dice 'la Patria', acumula poder". El hecho de que esa disputa simbólica por definir la nacionalidad tiene consecuencias políticas es algo que es posible afirmar ya desde Cané. Si los argentinos nativos, los argentinos con linaje, los argentinos criollos, consiguen que se los considere los auténticos argentinos o, al menos, más argentinos que los demás, entonces habrán ganado un espacio simbólico de poder. Tengamos presente entonces este hilo de sentido, con el cual podremos hilvanar los operativos simbólicos planteados por Gálvez y Lugones.

Por su parte, Manuel Gálvez presenta este diario íntimo como obra de un tal Gabriel Quiroga (que es un *alter ego*, un "otro yo" del propio Gálvez), presentación en la que vemos que la figura de Quiroga está construida sobre los conocidos lineamientos de una "vida de artista".

> Desde muy joven Gabriel sintió afición a las letras y a las artes y tuvo alguna filosofía. Recuerdo nuestras interminables conversaciones cuando estudiábamos Derecho. Por aquel tiempo, los dos leíamos a Tolstoi, cuyo anarquismo místico fue el prin-

> cipio inicial que nos desviara de nuestra fe católica. [...] Amó todas las ideas de su tiempo y apenas una doctrina le convencía, cuando ya la abandonaba por otra. [...] [Así,] en menos de cuatro años fué sucesivamente tolstoniano, socialista, anarquista, nietzschista, neomístico y católico.

No resulta difícil comprender el significado que se construye mediante algunas oposiciones. El protagonista de este diario es estudiante de Derecho, carrera que luego abandonará cuando repruebe –¡por tercera vez! – nada menos que Derecho Comercial, es decir, una actividad conectada con el mundo de los negocios, de lo burgués rechazado por el modernismo. Además, en el último párrafo aparece un rasgo típico del escritor decadentista: pasa de una doctrina a otra, o sea, es un *diletante*, una persona que pasa superficialmente sobre los textos y que tiene un gusto versátil. A su vez, esta imagen se opone a la del intelectual científico, que es un profesional que, como Ingenieros, asume de manera sistemática sus teorías. Por fin, un giro positivo: durante su vida de bohemia, Gabriel lee autores que lo desvían del credo católico, al que luego sin embargo retornará.

Este vuelco en su vida se produce después del clásico viaje a Europa, motivado por un estado de ánimo finisecular: agotamiento nervioso (neurastenia, se decía), necesidad de distracción espiritual. Así, cuando este ser infinitamente sensible que es Gabriel se replegó sobre sí mismo y comenzó a analizar su yo, y cuando suponemos que se está a punto de relatar, en tono intimista, la historia de esa alma, súbitamente este personaje decadente se interesa por el mundo exterior. Son justamente estas impresiones, y no las referidas a su pura subjetividad, las que ha decidido plasmar en forma de libro. Entonces, el diario se vuelve objetivo y "las cosas y los hombres preocupan toda la atención de Gabriel". Esta extraversión tan poco decadentista se produce de manera simultánea al nacimiento de una nueva pasión, también pública. "En Europa le asaltó el recuerdo de la tierra lejana; y entre indecisas añoranzas, nostálgicas reminiscencias y desvanecientes melancolías de *sleeping-car* y de ciudades muertas, nacieron sus ideas de patria." En suma, al volver a la Argentina, Gabriel experimenta dos retornos: a la fe cristiana y a la patria.

De allí en más se desencadenan en cascada prácticamente todos los tópicos que explorará luego con prolijidad el nacionalismo tradicionalista argentino. Esos sentimientos le han sido transmitidos a Gabriel por los paisajes locales y por sus antepasados criollos, de los que no se halla ausente el rencor atávico al extranjero. Además, ese espíritu ha sido en-

contrado en las provincias del interior, en las cuales ha "aspirado el incienso venerable de la tradición colonial", dentro del típico movimiento por el cual se invierte la hispanofobia (el odio a lo español) del siglo XIX argentino.

Esta inversión forma parte de lo que se conoce como la "ofensiva hispanista". España pierde la guerra contra los Estados Unidos de América en 1898, y con ella sus últimas colonias: Cuba, Puerto Rico, Filipinas. Es el fin del que fue un imperio colosal. Esto desata una comprensible crisis de la conciencia nacional española, que viene acompañada de un examen de conciencia de una nación que fue un centro del mundo y que ha perdido el tren de la historia. Un conjunto de intelectuales españoles piensan y escriben al respecto: Miguel de Unamuno, Antonio Machado, Ramiro de Maeztu y Pío Baroja entre otros. Es la llamada Generación del 98, que lanza un programa de *regeneración* nacional, como parte del cual se propone recuperar la influencia cultural sobre sus antiguas colonias americanas.

En Hispanoamérica, el hispanismo se incorpora en general a las visiones conservadoras y tradicionalistas. En nuestro país se observa el pasaje de la hispanofobia al hispanismo de manera muy nítida a través de algunos hechos. Todavía hacia 1870, Juan María Gutiérrez se negaba a ser miembro de la Real Academia Española de la Lengua, porque sostenía la autonomía del castellano que se habla en América respecto del hablado en la Península. Unas décadas después, Ernesto Quesada ya aceptaba ser miembro de la institución. En las últimas décadas del siglo XIX, se quitan de la entonación del Himno Nacional Argentino las estrofas consideradas agraviantes para España (del tipo de "a sus plantas rendido un león", como referencia a la derrota española en las guerras de Independencia). Por fin, durante la primera presidencia de Hipólito Yrigoyen, mediante un decreto de 1917, se declaró el 12 de octubre como Día de la Raza, en homenaje a España como "progenitora" de nuestra nación.

Volvamos ahora a nuestro texto. Luego de esta presentación firmada por Manuel Gálvez se inicia el diario de Gabriel Quiroga, cuya primera jornada está fechada el 4 de enero de 1907. Allí formula un llamado para el renacimiento de "la vida espiritual del país", ahogada por "la época materialista y transitoria que estamos atravesando". Esta denuncia, que ya es un lugar común desde la elite, también contiene el mismo remedio que hemos visto propuesto desde las dos últimas décadas del siglo XIX: la recuperación de "los ideales nacionalistas, que fueron el más noble ornamento del pueblo argentino". Es decir, lo que hemos lla-

mado "la lucha de las virtudes patrióticas contra los vicios del mercado", que supuestamente amenazaban a la nación con sus efectos disolventes.

No obstante, si no encontramos nada nuevo hasta aquí, el relato de Gálvez seguirá introduciendo una serie de tópicos y representaciones que afianzarán todo un sistema de ideas que constituirá una reserva ideológica cultivada por el nacionalismo de derecha argentino de allí en más y hasta el presente. El conjunto de la propuesta adopta la forma de un llamado *regeneracionista* ante las consecuencias degenerativas del proceso modernizador. Para su enunciación, el diario de Gabriel Quiroga acude a un recorrido que conduce a la "Argentina profunda", a la "Argentina real".

En este último sentido, Gabriel ha penetrado con afecto en el espíritu de las provincias argentinas y sostiene que en ellas ha sobrevivido una serie de costumbres y valores tradicionales no contaminados por la modernidad. En ese viaje hacia el interior (interior del país pero también interior de la nacionalidad), Quiroga incluso ha "comprendido la acerba tristeza de las razas vencidas" y ha revalorizado el pasado colonial.

Un tema poderoso sigue constituyéndose en forma de una antinomia que llega como representación hasta nuestro presente: la oposición entre Buenos Aires (ciudad cosmopolita, mercantil, fenicia, europeizante) y el país real virtuoso y puro que residiría en las provincias.

> Buenos Aires, hasta ayer el único puerto marítimo de la República, con su carácter cosmopolita, su materialismo escéptico, sus costumbres de pueblo sin personalidad y su moral canallesca de "ciudad tentacular". [...] El aire envenenado de la gran ciudad-puerto se dilata ya por todo el país, y las provincias, inoculadas de vanidad y superficialidad, imitan a Buenos Aires.

Queda así cristalizado e instalado el tópico "Buenos Aires *versus* interior". Junto con ello se presenta una relectura del pasado argentino, una auténtica tarea de revisión histórica, diferenciada de la versión liberal consumada en las obras de Bartolomé Mitre. En ese pasado, el diario de Quiroga encuentra la Argentina vital no en los artificiosos unitarios europeizados sino en los caudillos. Según esa mirada, éstos fueron "los hombres más representativos de la raza", que encarnaron una "democracia bárbara". Esta tendencia estuvo representada por los federales y era espontánea, democrática, popular y bárbara; opuesta a

la unitaria, percibida como afrancesada, artificial, retórica, aristocrática y civilizada.

Así, continúa afianzándose un gran tema nacional-populista: una Buenos Aires materialista que da la espalda a la argentinidad, poblada por quienes están lejos de la vida real por estar cerca de los libros, frente al reservorio espiritual de un interior tradicional donde se asientan las verdaderas esencias nacionales, poblado por aquellos poseedores de una ignorancia sabia.

Como hemos visto en Sarmiento, la representación de las ciudades da cuenta de las concepciones de quienes las describen según sus diversas valoraciones. En *El diario de Gabriel Quiroga* comprobamos que hay una contraposición entre Rosario y Buenos Aires, por un lado, y Córdoba por el otro. Leamos: "Rosario, ciudad extranjera, cosmopolita, remedo horripilante de las fealdades de Buenos Aires". Buenos Aires, donde falta el sentido estético y el ético

> [...] porque es un pueblo de inmigración. Los inmigrantes vienen al país con un mero propósito de lucro. Son gentes hambrientas, desmoralizadas, que tienen la superstición del dinero. Son todos ellos campesinos, miserables glebarios en quienes la herencia de incultura y de barbarie y la rudeza del trabajo han suprimido toda capacidad ética.

Córdoba, por el contrario, donde sobrevive la sana intolerancia, ya perdida en Buenos Aires, que ha conducido a un exceso de permisividad con el extranjero y con las ideas extrañas.

Gálvez opera así una progresiva identificación del destino nacional con el catolicismo y un rechazo radical no sólo de las tendencias laicizantes, sino también de la presencia de otros cultos. De ese modo, denuncia que "el Ejército de Salvación y las escuelas evangélicas atentan contra nuestra nacionalidad". Por cierto, no se le escapa que para combatir estas presencias es necesaria una relativización de la herencia liberal, dado que

> [...] la mejor medida de policía espiritual sería expulsar del país a todos los apóstoles de religiones extranjeras y de doctrinas sociales internacionalistas. La Constitución es sin duda muy respetable –arguye Gálvez– pero la nacionalidad debe primar sobre la Constitución; la salvación de aquélla exige la violación de ésta.

Ante el desastre ya ocurrido, según la perspectiva de Gálvez, fantasea una alternativa de época para la salvación nacional: el regeneracionismo a partir del desastre, según el modelo de la generación española del 98. Plantea así la posibilidad de una buena guerra con el Brasil, que obraría como cemento patriótico, mucho más si esa contienda concluía en una derrota argentina, ya que entonces al nacionalismo se le sumaría un resentimiento que durante décadas construiría una férrea identidad nacional.

> La guerra haría que los pueblos se conociesen, reuniría a los argentinos en un ideal común, y despertaría en el país entero el sentimiento de la nacionalidad. [...] La guerra convertiría en argentinos a los extranjeros y el espíritu cosmopolita quedaría destruido bajo la vasta conmoción patriótica.

Con todo lo de dislate o de licencia literaria que aquí Gálvez se permite, lo cierto es que está rondando un tema delicado: el de la herida patriótica generadora de sentimientos nacionalistas. En esos años, todavía el imaginario argentino no ha construido un territorio irredento, como será ya en nuestros días el de las Islas Malvinas. De hecho, "irredento" es aquel territorio patrio que ha sido usurpado por el extranjero; tengamos presente que el irredentismo será un elemento activador de todos los nacionalismos. (De hecho, existe un ejemplo reciente en la historia mundial: en la década de 1990, la guerra de Kosovo en la ex Yugoslavia activó este factor, allí donde los serbios buscaron retomar esa tierra que consideraban sagrada puesto que allí había tenido lugar la última batalla perdida con el imperio turco otomano en 1389.)

Por fin, volviendo a nuestro tema, en la fecha precisa del 25 de mayo de 1910 de *El diario de Gabriel Quiroga*, se presenta una nueva esperanza que torna innecesarias aquellas ficciones.

> Las violencias realizadas por los estudiantes incendiando las imprentas anarquistas, mientras echaban a vuelo las notas del himno patrio, constituyen una revelación de la más trascendente importancia. Ante todo esas violencias demuestran la energía nacional [...] y enseñan que la inmigración no ha concluido todavía con nuestro espíritu americano pues conservamos aún lo indio que había en nosotros.

Se trata de una alabanza de hechos de violencia encabezados por jóvenes de las clases altas, que se habían desarrollado en los días previos a las fiestas del Centenario, atacando centros e imprentas anarquistas. A esto sigue un tipo de discurso semejante al ya visto en Ramos Mejía, en demanda de la recuperación de las energías patrióticas adormecidas. En estas expresiones xenófobas, incluso "lo indio" resulta reivindicado.

Finalmente, es importante señalar que para Gálvez esta regeneración nacional demanda intelectuales. Se trata de una demanda ya definida, por no decir que es un retrato del propio Gálvez, ya que lo requerido son esos supuestamente tenaces y laboriosos muchachos provincianos que vienen a conquistar Buenos Aires y "traen al ambiente materialista de la capital sus inquietudes espirituales". Además del propio Gálvez, otro de esos jóvenes era Ricardo Rojas, santiagueño, cuya tarea pionera reconoce Gálvez ante la publicación de *La restauración nacionalista,* en 1909.



El cosmopolitismo en los hombres y las ideas, la disolución de viejos núcleos morales, la indiferencia para con los negocios públicos, el olvido creciente de las tradiciones, la corrupción popular del idioma, el desconocimiento de nuestro propio territorio, la falta de solidaridad nacional, el ansia de la riqueza sin escrúpulos, el culto de las jerarquías más innobles, el desdén por las altas empresas, la falta de pasión en las luchas, la venalidad del sufragio, la superstición por los nombres exóticos, el individualismo demoledor, el desprecio por los ideales ajenos, la constante simulación y la ironía canalla –cuanto define la época actual– comprueban la necesidad de una reacción poderosa en favor de la conciencia nacional y de las disciplinas civiles.

Ricardo Rojas, *La restauración nacionalista*, Buenos Aires, Ministerio de Justicia e Instrucción Pública, 1909.

En este contexto, no olvidemos que caben diversas modulaciones dentro de la prédica nacionalista. De hecho, Rojas no se inscribe como Gálvez dentro de una corriente nacionalista antidemocrática, sino desde posiciones pacifistas y con una expresa reivindicación del laicismo. De todos modos, no deja de mostrar su alarma ante la existencia de escuelas de otras nacionalidades, ya que parte de la premisa de que "en pueblos nuevos y de inmigración, como el nuestro, la educación neohu-

manitaria deberá tener por base la lengua del país, la geografía, la moral y la historia moderna".

Más allá de estas diferencias, prestemos atención al papel que tanto Gálvez como Rojas se asignan a sí mismos en tanto intelectuales. En efecto, ambos se ofrecen como voceros de la nación identificada con una cultura, y de una cultura que forma parte de una tradición que debe ser restaurada ante el aluvión extranjero y el cosmopolitismo inserto en las propias elites. Así lo expresa Rojas en *La restauración nacionalista*.

El riesgo de disolución, aun en alguien que, como Rojas, defiende expresamente el carácter democrático de sus posiciones, conduce otra vez a reaccionar en contra del "excesivo liberalismo" que habría caracterizado a la cultura argentina del siglo XIX, en su afán por "copiar el principio de la libertad de enseñanza de países que nada tienen de común con "este pueblo heterogéneo y de inmigración". De aquí se deriva todo un programa de reforma educativa que debía tener sus ejes en la enseñanza de la historia y de la lengua, en cuya continuidad se halla la fundación misma de la cátedra de Historia de la Literatura Argentina, a cuyo frente se ubicará el propio Rojas.

Leopoldo Lugones

Otro de esos hidalgos provincianos que, según Manuel Gálvez, debían llegar a la ciudad fenicia para insuflarle espíritu nacional, fue el cordobés Leopoldo Lugones, quien se afincó en Buenos Aires en 1896. Aquí formó parte del círculo agrupado en torno de Rubén Darío, quien lo reconoció y lo consagró como un auténtico poeta inscripto dentro del modernismo literario. En esos mismos años, Lugones militó en el Partido Socialista y desarrolló posiciones que lo colocaron –junto con José Ingenieros– en una situación extrema dentro del partido. Esto está perfectamente documentado a través del periódico *La Montaña*, que dirigió Lugones siempre con Ingenieros, donde sus artículos tienen un agresivo tono antiburgués y antisistema.

Se trataba de un discurso panfletario y ofensivo de quien poco después, exactamente en 1903, apoyará la candidatura de Manuel Quintana, es decir, de un miembro del mismo sector gobernante al que Lugones había denostado pocos años antes. En 1905, cuando publica *La guerra gaucha*, su modelo de relación entre "los de arriba" y "los de abajo" se ha modificado radicalmente. Ya no llama a estos últimos, como en un artículo del 1º de mayo de 1897, a guardar "la mecha"

porque "la mecha ha de servir para otras cosas", en obvia alusión al método de "la propaganda por los hechos". Así, lo vemos atravesar un extenso período de fuerte vinculación con el régimen conservador, hasta que en la década de 1920 adoptará posiciones que desembocarán en un nacionalismo antidemocrático, autoritario y militarista.

Por todo esto, mucho se ha hablado de la versatilidad política de Lugones, y sin duda que esos virajes no pueden ser ignorados. Pero también es preciso prestar atención a ciertas líneas de continuidad o, mejor, a *una* línea de continuidad que recorre su anarcosocialismo de fines del siglo XIX, pasando por su nacionalismo autoritario de los años 20, hasta su suicidio en 1938. Esta línea de continuidad –compartida por vías distintas con Ingenieros– es su *elitismo*, es decir, su convicción de que siempre es función de una minoría (del talento, de la belleza, de la virtud o de la fuerza, según los casos) dirigir a masas que deben ser conducidas o tuteladas.

Pero en 1913, en sus conferencias, luego reunidas en el libro *El payador*, Lugones vuelve a mostrar cómo era posible explotar la prosa modernista para construir la nueva mitología del pasado nacional. Vayamos por partes, entonces. Si ante estas conferencias preguntamos: "¿quién habla?", es preciso decir que, para el Centenario, Leopoldo Lugones tiene ya un prestigioso recorrido por las letras argentinas, que lo colocan en la cúspide de los reconocimientos intelectuales del momento. Lugones ya se ha convertido en "el poeta nacional", consagrado en su oportunidad por Rubén Darío, y ha pasado a formar parte de una suerte de intelectualidad paraestatal construida en torno del régimen gobernante. Sus *Odas seculares* con motivo del Centenario han refirmado ese lugar que ocupa en el momento de dictar aquellas conferencias. Éste es un claro ejemplo de cómo la eficacia de lo que se escribe o se dice (esto es, el efecto sobre el público que lee o escucha) puede ser alimentada por medio del prestigio ya adquirido de quien emite esos discursos. Ese lugar ya consagrado, y por ende creíble, es el que ocupa Lugones dentro de los círculos dirigentes y del mundo intelectual en esos años.

Quien habla ahora ya no es el intelectual-científico *a la Ingenieros*, sino el escritor, y el escritor modernista, poseedor de *la palabra bella*. Eso explica que en su disertación se encuentren estratégicamente distribuidos pasajes de intensa elaboración estilística que funcionan como una argumentación por la estética. Esto es, que la forma del decir (el estilo, la retórica) cumple una función argumentativa, un rol fundamental. (Ejemplar en este punto es el celebrado pasaje sobre el incendio en la pampa, que luego pasará a los textos escolares.)



Y los incendios. Una centelleante siesta, sobre el campo abatido donde no volaba un pájaro, algún casco de vidrio que concentraba los rayos solares sobre el pasto reseco, la colilla encendida que alguien tiró al pasar, o la combustión espontánea de la hierba acumulada meses antes por ese arroyo, ahora enjuto, iniciaban la catástrofe. La llama, al principio incolora en el resplandor del día, reventaba con la violencia de un volcán. Desequilibrado por su brusca absorción, el aire despertaba en un soplo que muy luego era brisa. Entonces empezaba a marchar el fuego.

Leopoldo Lugones (1916), *El payador y antología de poesía y prosa*, prólogo de Jorge Luis Borges, Caracas, Ayacucho, 1979.

Cabe aludir aquí a una idea del sociólogo francés Pierre Bourdieu en el sentido de que el capital intelectual (saberes, estilos, destrezas intelectuales) puede convertirse en una fuente de poder. En este caso, se trata del poder de convencer a los demás, de hacer que los demás crean lo que dice quien habla. Llevado a sus límites, este fenómeno desemboca en lo que se llama "construcción de hegemonía" y llega al campo de la política. La famosa hegemonía consiste en hacer que mucha gente crea lo que alguien dice.

Entonces, Lugones tiene un capital intelectual generado en su práctica específica de escritor y poeta. Pero, cuando en 1910 escribe sus *Odas seculares* como homenaje a la patria en su centenario, y cuando tres años más tarde interviene en la ya mencionada "disputa por la nacionalidad", esto es, por la definición de la identidad argentina, está interviniendo en un campo que, como hemos dicho respecto de Gálvez, es un campo político. En esos casos se comprueba cómo el capital intelectual se convierte en capital simbólico, esto es, en enunciados que producen efectos de poder, porque –concluyendo con Bourdieu– los discursos, además de producir comunicación, pueden ser "signos de autoridad destinados a ser creídos y obedecidos".

Identidad nacional

Permítanme ahora, a esta altura de las lecciones, hacer una recapitulación breve de la definición de la identidad nacional, de la respuesta a la pregunta "qué es ser argentino" tal como se presenta en el momento en que Lugones pronuncia sus conferencias.

Desde la Revolución de Mayo hasta las dos últimas décadas del siglo XIX, el tipo de nacionalismo ampliamente dominante en los escritos de esa época es un nacionalismo político constitucionalista, tal como vimos en la lección 3. Agreguemos que tanto la generación de la Revolución de Mayo como las del 37 y de la Organización Nacional fueron hispanofóbicas, es decir, mantuvieron una enconada oposición a la ex metrópoli española y a su cultura, considerada tradicionalista y heredera de la Inquisición. Una marca de esa posición está presente en la negativa a aceptar la gramática fijada desde España y a integrar la Real Academia Española, tal como lo ilustra el rechazo de Juan María Gutiérrez en la década de 1870 ya referido. Fue así como esta postura desembocó tantas veces en la adopción de un faro cultural europeo no hispánico que resultó ser la cultura francesa. Sin embargo, hacia fines del siglo XIX se empieza a recorrer el camino inverso, que desembocará en la aceptación de integrar la Real Academia, en la eliminación de los versos infamantes hacia España del Himno Nacional, en la amable recepción a diversos intelectuales españoles en sus visitas a la Argentina y en el mencionado reconocimiento de España como Madre Patria durante la presidencia radical de Hipólito Yrigoyen.

A partir de 1880 ya es claro que desde la elite comienza a proponerse un nacionalismo de corte culturalista, esto es, que ser argentino implica estar dentro de los marcos de las leyes nacionales, pero además y en especial estar imbuido de una *cultura nacional*. Éste no era un tema exclusivamente argentino ni de los países jóvenes en la época. Por distintos motivos, se trató de una tendencia tan extendida que puede decirse irónicamente que la fabricación de identidades nacionales formó parte de una tarea internacional. Éste es un emprendimiento que nace en Inglaterra hacia mediados del siglo XVIII y que en las últimas décadas del XIX recorre todo el arco de los países occidentales.

En la Argentina, los intelectuales se dividieron entre quienes postularon una identidad de mezcla cosmopolita y quienes la filiaron en un pasado y un tipo criollos. En ninguna de ellas se postuló seriamente que los pueblos primitivos fueran un material incorporable a la nacionalidad argentina. Existieron de todos modos posiciones como la de Lucio V. Mansilla, quien reconoció a los indios como "hijos auténticos de la patria", o la de *La tradición nacional* de Joaquín V. González, de 1888, donde se los incorporaba simbólicamente al linaje argentino. Pero fue la respuesta de Bartolomé Mitre a esta propuesta la que gozó de amplio predominio entre los sectores dirigentes. En ella, Mitre le recordó a González la fórmula alberdiana por la cual los argentinos no eran des-

cendientes de los indios pampas, sino "europeos trasplantados en América". Incluso en el *Martín Fierro* de José Hernández, donde se defiende la figura del gaucho, el indio es representado como un ser inasimilable por la civilización. En los primeros capítulos de *La vuelta de Martín Fierro* se poetiza su duelo a muerte con el indio que acaba de asesinar al bebé de una cautiva y se concluye con el regreso de Fierro a la civilización, momento en el cual exclama: "Besé esta tierra bendita / Que ya no pisa el salvaje".

Naturalmente, esta querella por la nacionalidad se desplegó sobre el fondo del formidable proceso inmigratorio y se entabló entre los partidarios de la mezcla cosmopolita y los que pensaron la argentinidad sobre un tronco criollo. La primera posición apostaba a una mezcla que definiría su tipo nacional en el futuro, en la línea ya anticipada por Alberdi cuando escribió: "De la Babel, del caos, saldrá algún día brillante y nítida la nacionalidad sudamericana". Pero aun compartiendo esta tesis, la diferencia estallaba en cuanto a cuál habría de ser el elemento fundante, principal de dicha mezcla.

En su *Historia de San Martín,* Bartolomé Mitre había sustentado una mezcla con base criolla, ya que esta raza –decía– "enérgica, elástica, asimilable y asimiladora" había refundido en sí a las razas inferiores, "emancipándolas y dignificándolas, y cuando ha sido necesario, suprimiéndolas, y así ha hecho prevalecer el dominio del tipo superior con el auxilio de todas las razas superiores del mundo aclimatadas en su suelo hospitalario".

Por el contrario, el líder del Partido Socialista, Juan B. Justo, señalaba en 1896 en el primer editorial del diario *La Vanguardia,* que el millón y medio de europeos recién llegados, "unidos al elemento de origen europeo ya existente, forman hoy la parte activa de la población, la que absorberá poco a poco al viejo elemento criollo, incapaz de marchar por sí solo hacia un tipo social superior".

Por fin, siempre a modo de ejemplo, en su pieza teatral *La gringa,* Florencio Sánchez se inclinaba por una solución ecléctica. El drama enfrentaba a un laborioso y ahorrativo trabajador inmigrante con un criollo viejo aferrado a los antiguos sistemas del campo, hábitos que lo llevaron a la quiebra económica y a la necesidad de vender sus tierras al trabajador. El conflicto se resuelve mediante el casamiento de los respectivos hijos, y la proposición de Sánchez se resume así en la voz de uno de los personajes: "Mire qué linda pareja... Hija de gringos puros... hijo de criollos puros... De ahí va a salir la raza fuerte del porvenir".

En cambio, ya hemos visto que desde varias décadas atrás se venía perfilando en los círculos dirigentes una inclinación a la definición del tipo nacional sobre una base exclusiva o fundamentalmente criolla. Aclaremos que el término "criollo" ya había experimentado una resignificación a lo largo del tiempo. Como en toda Hispanoamérica, comenzó siendo una palabra que designaba a los hijos de españoles nacidos en América. Luego expandió su significado y abarcó a los mestizos de blancos e indios (en rigor, de indias), de donde surgiría el gaucho. De allí que muchas veces "criollo" y "gaucho" tiendan a superponerse. Desde aquí se constituyó la literatura gauchesca a lo largo del siglo XIX (Bartolomé Hidalgo, Hilario Ascasubi, Estanislao del Campo), que alumbró su obra consagratoria con el *Martín Fierro* de José Hernández.

Luego de este rápido *excursus* sobre *los* nacionalismos desplegados en la Argentina, resta recalcar que la definición identitaria de la nacionalidad se impuso sobre la base de una intensa disputa simbólica, e implicó una movilización operada desde el Estado y la sociedad civil, dentro de la cual los intelectuales cumplieron un papel relevante. El libro de Lilia Ana Bertoni *Patriotas o cosmopolitas* ha recuperado históricamente semejante despliegue de energías nacionalizadoras. También Anne-Marie Thiesse ha analizado la creación de las identidades nacionales de un verdadero paquete o *kit* nacionalizador que se desplegó con sorprendente homogeneidad por todo el arco occidental. Así, una nación que se preciara de tal debía tener una cultura propia, originaria, palpable en un pasado prestigioso. Cuando este pasado no era encontrado, se lo inventaba. Esta cultura ancestral, originaria, primigenia, habilitó las exploraciones folclóricas a lo largo de todo el siglo XIX, cuando comienzan a recopilarse y almacenarse los cancioneros tradicionales, provenientes de un pasado que siempre es campesino y que responde a culturas orales que es preciso pasar a la letra escrita.

Una nación, además, debía tener un panteón, esto es, agrupar al conjunto de los padres de la patria, conformar una galería de hombres célebres. Esto fue objeto de disputas que, en nuestro caso, llegan hasta el presente. Además, el sentimiento nacionalista cultural exige símbolos patrios oficiales e incluso identificaciones pintorescas: costumbres, especialidades culinarias, plantas y animales emblemáticos, deportes específicos...

Cerremos esta leve deriva señalando que, para avalar la idea de disputa o querella por la nacionalidad, resulta altamente indicativo retornar a *El payador* de Lugones recordando que todo su razonamiento reposa

sobre una revaloración del *Martín Fierro* de José Hernández. Para ello es preciso que sepamos que el poema hernandiano no gozó de una valoración positiva dentro del círculo letrado de la elite del 80 y del 90, aunque sí recogió comentarios elogiosos de parte de españoles como Marcelino Menéndez y Pelayo o Miguel de Unamuno, quienes lo incluyeron dentro de la propia tradición hispánica, y de las escasas opiniones encomiásticas locales, como las de Pablo Subieta, Martiniano Leguizamón o Ricardo Rojas. De manera que hasta entonces muchos intelectuales del momento compartían la opinión de Ernesto Quesada, quien hacia fines del siglo XIX expresaba que el *Martín Fierro* era un texto adecuado para ser leído por los sectores populares, ya que estaba escrito en el lenguaje gauchesco de los habitantes del campo, quienes así podían evocar las desgracias del paisanaje *antes* de que ingresaran las inversiones inglesas y los ferrocarriles... De allí que la interpretación de Lugones resulte esencial y original en su tesis de entronizar la obra de Hernández como *el* libro fundador de la entera tradición literaria nacional y, junto con ello, en erigir al gaucho como el símbolo mismo de la argentinidad.

Aboquémonos ahora a la intervención misma de Lugones. Ya sabemos quién habla; si nos preguntamos ahora "¿desde dónde habla?", observaremos de inmediato que lo hace desde un espacio de carácter institucional y de poder. En efecto, Lugones pronuncia sus conferencias en un teatro, algo usual en la época. Dado que en esos escenarios se han presentado algunas personalidades extranjeras ante el público argentino, se valoraba entonces que se presentara allí un escritor argentino en ese momento. Pero, además, las conferencias de Lugones tienen un dato adicional realmente significativo: entre el público asistente se encuentran el presidente Roque Sáenz Peña y sus ministros. Es un hecho que no habrá de repetirse en nuestra historia, porque aquí el escritor, el intelectual, no sólo tiene semejante rango de legitimidad extremo ante el poder, sino porque además el tema que los convoca es nada más y nada menos que la definición del carácter mismo de la nacionalidad argentina. Dentro de una tradición que llegaba al menos hasta el romanticismo, el poeta asumía así una misión casi sacerdotal en tanto guía de las almas y de la sociedad.

Vayamos ahora al contenido de las conferencias y del libro. Toda la argumentación de Lugones funciona sobre la base de un apoyo, de un pilar material que es el *héroe*. Es preciso agregar que desde el siglo pasado, y como reacción frente al igualitarismo democrático y la presencia de las masas, se asistía a un discurso elitista que privilegiaba las per-

sonalidades excepcionales. Autores de vasta influencia como Nietzsche o Ibsen elogiaban al "superhombre" o al hombre excepcional en distintos ámbitos de acción (guerrero, político, intelectual, etcétera). Éstos eran los héroes.

Estamos entonces ante la primera pieza del armado de Lugones: el héroe. Por otro lado, en una tradición que nace con Occidente mismo, con los poemas homéricos (la *Ilíada*, la *Odisea*), en el origen de toda comunidad, en el principio de la historia hay una *epopeya*. La epopeya es el conjunto de hechos grandiosos y aun maravillosos protagonizados por un pueblo, y tales hechos son cantados por la poesía, llamada precisamente "poesía épica".

Entonces, Lugones mueve una pieza fundamental de su juego al sostener que la Argentina ya tiene ese poema, y que ese poema es el *Martín Fierro* de José Hernández. Aquí su apuesta es radical y novedosa; a nadie se le había ocurrido llevar las cosas hasta tal punto. Entonces, Lugones realiza una pirueta argumentativa para la cual se vale de recursos del modernismo. Tengamos en cuenta que, para la mirada de entonces, el gaucho formaba parte de un mundo sociocultural sin ningún prestigio. Más aún: la literatura criollista de la época tenía un gran éxito entre los sectores populares a través del folletín. Pero los héroes de esos folletines (cuyo autor más exitoso resultó Ricardo Gutiérrez) eran gauchos alzados, rebeldes, semejantes a Juan Moreira. El "moreirismo" era una tendencia que por su carácter plebeyo, elogioso de la violencia y de la existencia fuera de la ley, era naturalmente un rasgo repudiado por los sectores dirigentes. Entonces, Lugones decide que el gaucho real ha debido ser *espiritualizado* por el poema para aliviarlo de sus caracteres negativos. Por eso dice: "La materia es tosca; mas, precisamente, el mérito capital del arte consiste en que la ennoblece espiritualizándola". Si se encuentran aquí ecos del canon modernista, ¿no es legítimo entonces sostener que el operativo de Lugones se hizo posible por medio de la utilización del instrumental proveniente del modernismo literario?

Siguiendo con el símil, Lugones aclara que la noción misma de civilización reposa sobre "el dominio de la materia por la inteligencia". La materia es la base del proceso histórico, pero lo único que puede darle sentido es una forma, y el encargado de darle forma, de in-formarla, es el intelectual, y en este caso (porque la forma debe ser espiritual), un poeta, Hernández, que a su vez será nuevamente perfeccionado por otro poeta, aún más espiritual si se quiere: Lugones.

Llegados a este punto es posible establecer la pareja *héroe-poeta* como fundadores –el uno material, el otro espiritual– de un linaje y de un

fundamento, pero dentro de una jerarquía evidente: "Los héroes –dice Lugones– revelan materialmente la aptitud vital de su raza [...]. El poema, la aptitud espiritual, que es *lo más importante* [...], la mente que mueve las moles". Esta última frase ("la mente que mueve las moles") condensa de manera excepcional una parte del programa y la estrategia lugonianos en cuanto a su representación de un orden social, político y al lugar que allí le cabe al intelectual.

Insisto, este intelectual debe ser un poeta, porque para Lugones la poesía transforma la lengua vulgar, corriente, en una obra de arte; aquello –podría decirse– que toma la *materia* de la lengua y la espiritualiza. "Y como el idioma –concluye Lugones– es el rasgo superior de la raza, como constituye la patria en cuanto ésta es fenómeno espiritual, resulta que para todo país digno de la civilización no existe negocio más importante que la poesía." Lo que Lugones está diciendo es que el escritor-poeta (que es él mismo) debe gozar del mayor reconocimiento social, puesto que es nada más y nada menos que el que *dice la patria,* porque define la nacionalidad al espiritualizar la noble pero tosca realidad que el gaucho material encarnaba.

Recapitulemos. Tenemos hasta aquí un héroe y luego la espiritualización poética de ese héroe. Todo héroe tiene un linaje, una ascendencia, una familia, en fin. La pregunta es entonces: ¿de dónde proviene el gaucho? Sigamos el camino propuesto por Lugones. Responder a esta pregunta implica construir una historia y una genealogía (ya que el gaucho representará al *tipo* argentino) que nos dirán de dónde provienen los argentinos, y además, tal vez más importante, cómo *deben* ser los argentinos. Tengamos en cuenta que hay varias respuestas que Lugones no puede ni quiere dar: que descienden de los indios, de los españoles o de los barcos, como se dice, mitad en broma mitad en serio. Lugones tomará un camino que sólo Lugones podía tomar: hará derivar al gaucho del pasado clásico grecolatino. Por eso dice en esas conferencias que "nosotros pertenecemos al helenismo".

Puede pensarse que esta deducción es arbitraria, y en efecto lo es. Incluso por momentos suena paródica, como cuando insiste en que existen analogías naturales entre el alma helénica y la argentina: "A este respecto –dice–, he presenciado en los carnavales de La Rioja algunas escenas de carácter completamente griego", donde hay individuos "bajo coronas de pámpanos" o se observa "una damajuana de vino cuyo empajado con asas recuerda la ánforas de Arcadia"... No obstante, en una etapa en que Lugones profesa una suerte de paganismo, recurrir al legado grecolatino le permite separar la tradición nacional respecto del

cristianismo, esa "religión –afirma, siguiendo a Nietzsche– de esclavos, de desesperados, de deprimidos por los excesos viciosos [...], y su correspondiente iglesia cuyo misticismo oriental perseguía la anulación del individuo". Esa tradición clásica sobrevivió en la región de Provenza –prosigue–, donde la encontraron los últimos caballeros andantes, que fueron justamente los primeros conquistadores hispanos, quienes así la trajeron a América. Y no se crea –agrega– que esta afirmación comporta "un mero ejercicio del ingenio", porque "Martín Fierro procede verdaderamente de los paladines", es un miembro de la raza de Hércules.

A la hora de componer la figura del gaucho, Lugones apela a un recurso que ya hemos visto en Sarmiento: la descripción de su traje, su vestimenta. Este elemento nos permite observar el camino recorrido desde Sarmiento hasta Lugones, como antes lo hicimos desde Sarmiento hasta Ramos Mejía. De hecho, formuladas con cuidado, estas comparaciones pueden servir para ilustrar giros, modificaciones, cambios en las representaciones de fenómenos diversos a lo largo de la historia de una cultura.

Retrocedamos entonces hasta 1845 para mirar la pintura del *Facundo* sobre el traje del gaucho: está formado –dice– por "el pantalón ancho y suelto, el chaleco colorado, la chaqueta corta, el poncho, como trajes nacionales, *eminentemente americanos*". Y luego la de *El payador* de Lugones: ese traje está compuesto por el "tirador", "que todavía portan los campesinos húngaros, rumanos y albaneses", mientras que "los primitivos pastores griegos usaban, precisamente, botas análogas". El poncho proviene de Valencia. Los *tamangos* son una especie de rústico calzado sin suelas, "como los *calcei* romanos". En suma, "el gaucho habíase creado, asimismo, un traje en el cual figuraban elementos de todas las razas que contribuyeron a su formación". Ninguna de esas razas es americana, y con ello se remarca que se lo ha expurgado o purificado de aquello que revelaba su carácter bárbaro según la descripción sarmientina. Una manera de reafirmar que en el origen de la nacionalidad argentina se encuentra un profundo pasado europeo.

Con esto Lugones termina de construir lo que se llama un "mito de origen", un comienzo prestigioso de la identidad nacional. "De ahí venimos", está diciendo el poeta de la patria, y con ello está fijando una procedencia, requisito fundamental de toda identidad. Ahora Lugones nos va a informar quién es este gaucho que está en el ADN de nuestra nacionalidad.

Porque también desde el *Facundo* sabemos que hay diversas maneras de ser gaucho: rastreador, baqueano, gaucho malo y cantor. No debería

resultarnos difícil predecir con cuál de ellos se quedará Lugones... Efectivamente, con el cantor, es decir, con *el payador*. Esto es así porque el gaucho cantor comparte con el poeta (con Lugones) el privilegio de la palabra bella y de la armonía suprema brindada por la música. He aquí una verdadera relación especular, en espejo: al describir el gaucho, Lugones selecciona aquel rasgo que tiene en común con él mismo. Lo mejor del gaucho es aquella cualidad que define al poeta. Consagración del gaucho entonces como modelo de argentinidad y consagración del poeta (modernista) como modelo de intelectual.

> Cuando nuestros gauchos se regocijan con el poema que a los cultos también nos encanta, es porque unos y otros oímos pensar y decir cosas bellas, interesantes, pintorescas, exactas, a un verdadero gaucho. Pero seamos justos con el pueblo rural. Él fue quién comprendió primero, correspondiendo a la intención del poeta, con uno de esos éxitos cuya solidez es otra grandeza épica. Naturalmente exento de trabas preceptistas, sabía por instinto que la descripción de una existencia humana, no es un puro recreo lírico; que las miserias, las asperezas, la prosa de la vida, en fin, forman parte de la obra, porque el héroe es un hombre y sólo a causa de esto nos resulta admirable. De tal modo, el gaucho Martín Fierro tomó pronto existencia real. He oído decir a un hombre de la campaña, que cierto amigo suyo lo había conocido; muchos otros creíanlo así; y no sé que haya sobre la tierra gloria más grande para un artista. Es esa la verdadera creación, el concepto fundamental de los tipos clásicos. Así vivían los héroes homéricos cuyas hazañas cantaba el aeda en el palacio de los reyes y en la cabaña de los pastores. Todos los entendían, a causa de que representaban la vida integral.
>
> **Leopoldo Lugones**, *El payador*, Caracas, Biblioteca Ayacucho, 1991.

Asimismo, el aporte del gaucho a la edificación de una nación civilizada estuvo dado por sus luchas en tres frentes: en las guerras de la independencia, en la guerra civil y en la guerra contra los indios, esas "razas sin risa". Los gauchos poseyeron otro rasgo que a Lugones le parece encomiable, porque coincide con su idea de una sociedad jerárquica tutelada por una aristocracia: "Los gauchos aceptaron, desde luego, el patrocinio del blanco puro con quien nunca pensaron igualarse política o

socialmente, reconociéndole una especie de poder dinástico que residía en su capacidad urbana para el gobierno".

El modelo de sociedad y de gobernabilidad sigue siendo el mismo diseñado desde el siglo XIX por las clases dirigentes: una base social dispuesta a la obediencia y una cúspide ocupada por una elite legítima, cuyo retrato leemos en *El payador* y que hace pensar en cierta imagen difundida de Bartolomé Mitre: "Aquellos patrones formaban, por lo demás, una casta digna del mando". Uno de ellos regresaba del desierto, y "en la correspondencia que iba recorriendo pasaban respetables membretes de Londres, citaciones del Senado, alguna esquela confidencial del presidente de la República; pues tales hombres, caudillos de gauchos en la pampa, eran a la vez los estadistas del gobierno y los caballeros del estrado".

> Maestros en las artes gauchas, éranles corrientes al mismo tiempo el inglés del *Federalista* y el francés de Lamartine. En sus cabeceras solían hallarse bien hojeadas las Geórgicas [...] Tostados aún de pampa, ya estaban comentando a la Patti en el Colón, o discutiendo la última dolora de Campoamor entre dos debates financieros.

Esa misma clase dirigente ahora ha tenido "la inteligencia y el patriotismo de preparar la democracia contra su propio interés, comprendiendo que iba en ello la grandeza futura de la nación". No debemos olvidar que Lugones pronuncia estas conferencias en 1913, es decir, un año después de que ha sido aprobada la ley de sufragio que lleva el nombre de quien lo está escuchando, como presidente de la República: Roque Sáenz Peña.

Pero en ese panorama alentador hay algo que sigue perturbando a Lugones: los efectos no queridos del proyecto inmigratorio. Ya en 1910, en un libro titulado *Didáctica*, había adherido a la alarma presente en la elite con un tono xenófobo.

> La inmigración cosmopolita tiende a deformarnos el idioma con aportes generalmente perniciosos, dada la condición inferior de aquélla. Y esto es muy grave, pues por ahí empieza la desintegración de la patria. La leyenda de la Torre de Babel es bien significativa al respecto: la dispersión de los hombres comenzó por la anarquía del lenguaje.

Y en *El payador* incluye una célebre frase que adopta la forma del desafío en un duelo criollo, donde Lugones encarna al criollo viejo y virtuoso frente a "la plebe ultramarina, que a semejanza de los mendigos ingratos nos armaba escándalo en el zaguán". "Solemnes, tremebundos, inmunes con la representación parlamentaria, así se vinieron. La ralea mayoritaria paladeó un instante el quimérico pregusto de manchar un escritor a quien nunca habían tentado las lujurias del sufragio universal". (Leyendo a Lugones, años más tarde Borges dirá que el problema de este poeta era creer que para escribir bien había que usar todo el diccionario.)

Algo que Lugones compartirá con Borges, como reacción de este sector de la elite contra algunos aspectos de la inmigración, es su rechazo hacia el folclore urbano que se está gestando como producto de la mezcla. Me refiero, por supuesto, al tango. En la música campera –dice Lugones– está la verdadera esencia de la nacionalidad, y "no en las contorsiones del tango, ese reptil de lupanar, tan injustamente llamado argentino en los momentos de su boga desvergonzada".

Pese a todo, Lugones termina sus conferencias con una conclusión esperanzada:

> No somos gauchos, sin duda; pero ese producto del ambiente contenía en potencia al argentino de hoy, tan diferente bajo la apariencia confusa producida por el cruzamiento actual. Cuando esta confusión acabe, aquellos rasgos resaltarán todavía, adquiriendo entonces una importancia fundamental el poema que los tipifica.

Sea como fuere, la interpretación lugoniana de la identidad nacional se inscribió vigorosamente desde el poder en el amplio arco de la querella por la nacionalidad. De allí en más, la ecuación criollista figurará en el imaginario nacional como una de las que con mayor eficacia intervinieron en esta recurrente disputa por la definición de una identidad nacional.

No obstante, que esta versión no dejó de causar sorpresa y oposición lo revelarán las impresiones francamente confundidas de ese otro miembro de la elite intelectual que fue Juan Agustín García. Luego de escuchar las conferencias volvió a su casa y escribió: "Lugones considera a *Martín Fierro* como un poema épico, y su concepto fue aplaudido con entusiasmo por manos enguantadas".

Pero también hemos visto que, en esas líneas, Lugones presentía peligros para su idea de nación, peligros que para su desgracia no tarda-

rían en volverse realidad. En las elecciones presidenciales de 1916, la "ralea mayoritaria" impuso un candidato, Hipólito Yrigoyen, que en parte expresaba simpatías de la "plebe ultramarina". De allí en más, Leopoldo Lugones abandona toda condescendencia con el régimen democrático de gobierno, y en la década de 1920 será el primero en proponer una alternativa liderada por el Ejército Argentino. Pero para esto faltan diez años, y ya nos encontraremos con ellos en la próxima lección.

Como cierre de época, veamos el balance que hace del siglo Joaquín V. González, así como las prevenciones que formula, también en el período entre 1916 y 1930.

Joaquín V. González

En 1910, Joaquín Víctor González publica *El juicio del siglo*. Para entonces tiene tras de sí una relevante carrera político-intelectual. Nacido en Nonogasta, La Rioja, en 1863, y descendiente de una familia tradicional de la provincia, cursó sus estudios de abogacía en la Universidad de Córdoba. Fue gobernador de La Rioja, diputado y senador, así como ministro del Interior en la segunda presidencia de Roca y de Justicia e Instrucción Pública en la presidencia de Quintana. Periodista y profesor de enseñanza secundaria y universitaria, fundó en 1905 la Universidad de La Plata, que presidió hasta 1918.

Figura intermedia entre los *gentlemen* escritores y los intelectuales en proceso de profesionalización, González publica este escrito en el célebre número del diario *La Nación* destinado a celebrar el Centenario. Al introducirnos en su lectura, percibimos que algo ha cambiado: González considera que ahora se cuenta con narraciones históricas cuyas líneas fundamentales "ya no será posible alterar". Se refiere a las obras de Vicente Fidel López y de Bartolomé Mitre. Con ello, asistimos a un "hecho estatal" considerable, ya que a la construcción del Estado-nación le ha correspondido un relato histórico estabilizado, normalizado, consensuado que, como tal, no requiere ni acepta revisiones.

No se trata de un dato menor, dada la importancia del género historiográfico para construir un sentido colectivo en los tiempos de la modernidad, es decir, en los tiempos en que el proceso de secularización erosiona esa función dadora de pertenencia antes ejercida por la religión.

Ya habían aparecido para entonces algunas nuevas versiones sobre ese pasado, tal como hemos visto en alguna lección anterior. Esas inno-

vaciones (de Saldías, de Quesada, de Ramos Mejía, de David Peña) se habían centrado en la reivindicación del papel de Rosas, e incluso del caudillismo y de la figura de Facundo Quiroga. Sin embargo, eran intentos por entonces minoritarios no de alterar el panteón (la lista de los padres fundadores o héroes de la patria), sino de ampliarlo o, al menos, de pacificar un pasado de luchas y violencias internas. De allí que sea muy importante registrar los momentos en que ese relato histórico es cuestionado, es "revisado", tal como sucederá en la década de 1930. Entonces comenzará a hablarse en términos despectivos de la "historia oficial", pero también habrá entrado en crisis el consenso respecto del pasado, que será una crisis de consenso respecto del presente: es lo que veremos en la lección 8.

Dicho sea de paso, hay historiadores que piensan que saber lo que pasó después (en este caso después del Centenario) es la única ventaja del historiador. Otros, por el contrario, recomiendan olvidarse cuidadosamente de todo lo ocurrido después del período que estamos estudiando, para así comprender de manera más precisa lo que experimentaban los hombres y mujeres de ese tiempo pasado. Hagámosle caso ahora a estos últimos, entonces, y volvamos a 1910.

Los lectores de ese momento leyeron en *El juicio del siglo* que la Revolución de Mayo era el origen inmediato de la nación argentina, pero que la historia tenía raíces más profundas, que llegaban hasta la Colonia. Nuevamente, se trata de construir una genealogía prestigiosa. Así, dice González:

> Las nacionalidades no son árboles adventicios nacidos en tierra movediza, de la semilla viajera que el viento transporta a su capricho de una región a otra; ellas son como los gigantescos olivos, ombúes o encinas de los solares paternos, cuyas raíces se pierden en las más profundas capas del suelo, recogen su savia de los más remotos países, y cuya sombra ha cobijado generaciones y más generaciones de abuelos y nietos. [...] Y lo que constituye la personalidad, el alma, el timbre, la fuerza y vitalidad de una nación, es la constancia y convencimiento de la ley de unidad que vincula el núcleo viviente con sus remotos orígenes ancestrales.

Estos pasajes son fundamentales para percibir un modo representativo de imaginar la nacionalidad y la nación en el interior de la elite. Por un lado, se trata de una argumentación que tiende a eliminar el azar, lo

aleatorio, lo casual, y a sostener que la nación ha sido y es tan necesaria y eterna como el agua y el aire, adoptando casi la forma de un fenómeno de la naturaleza, en el sentido de que se trata de extraerla del ámbito de los entes históricos y proyectarla hasta una suerte de pasado lejano y prestigioso que se hunde, como suele decirse, en "la bruma de los tiempos". González lo afirma de manera explícita:

> Nuestra nacionalidad será, pues, más perfecta y consciente mientras más hondamente pueda atestiguar las raíces de su genealogía; y los fenómenos, lecciones y caracteres de su historia serán tanto más ejemplares y docentes cuanto con mayor precisión puedan determinarse sus orígenes, sus conexiones, sus ascendencias, en el pasado inmediato de los tres siglos coloniales y en el más remoto de la raza materna, en la cuna europea de la civilización de que proceden su sangre y su genio.

Incluso la determinación de las fronteras, esto es, la representación territorial como elemento inescindible del concepto de nación, responde para nuestro autor a causas perfectamente detectables científicamente. Esto también es central, dado que uno de los modos de fundar el nacionalismo en los países con un pasado delgado, como la Argentina, reside justamente en identificar la nación con su espacio geográfico, con su territorio. Así, González afirma que el mapa de las naciones y pueblos desprendidos del Virreinato del Río de la Plata, a pesar de "las varias contingencias y reacciones de la política revolucionaria", volvía una y otra vez a rearmarse como siguiendo fuerzas objetivas independientes de esos azares, "cual si obrase una ley de gravitación incontestable".

En este marco, las guerras de la independencia son percibidas en una relación de continuidad con la gesta conquistadora de los españoles; ambos procesos son alineados sobre el surco común de la civilización. Por eso:

> [...] no hay error, y sí mucho heroísmo, en el paralelo que resulta entre los primeros conquistadores que surcan las tierras vírgenes e ignotas fundando pueblos, abriendo rutas y domando barbaries, y sus descendientes de tres siglos que las recorren de nuevo sobre sus huellas tras del nuevo ideal libertador.

Resumiendo: según esta versión, la nación argentina ya estaba formada en las conciencias de los habitantes de esta parte del mundo antes de

los sucesos revolucionarios (esto es, la Argentina es anterior a la existencia de la nación argentina misma), puesto que nuestra historia nos comunica con un lejano pasado, que es el de Occidente entero. Las guerras de independencia contra los españoles continuarían así una tarea civilizadora similar a la que desempeñaron en su momento los mismos españoles al conquistar América.

Pero ese avance civilizatorio ha tenido un obstáculo básico, que Joaquín González proyecta sobre el futuro, y que por eso puede considerarse como ley del desarrollo nacional. Es "el espíritu de discordia", fundado en rivalidades personales o en antagonismos latentes de regiones o de facciones. González vuelve entonces a un contraejemplo siempre destacado por la tradición política argentina: el caso de Chile, que, luego de asegurar el orden constitucional por la Carta de 1833, se libró de las violentas luchas internas que padeció la Argentina hasta 1880. Fue esa ventaja la que le permitió al país trasandino constituir aquello sin lo cual González piensa que no hay nación viable: una clase gobernante imbuida de ideales nacionales y no de grupo o facción. Lo que llama la "ley histórica de la discordia intestina" resurge así como clave explicativa de los males argentinos.

La anarquía –sigue diciendo *El juicio del siglo*– produjo a su vez, desde el fondo de las masas inorgánicas, los conductores representativos o caudillos. Entonces, con un tratamiento distanciado y "científico", Joaquín González intenta explicar el "fenómeno Rosas". Más allá de sus opiniones sobre el personaje histórico, interesa detenerse en sus observaciones porque dan cuenta de una manera de mirar, es decir, de algunos supuestos, juicios y prejuicios desde los que González organiza la realidad política.

En principio, para esta mirada Rosas fue un producto de las clases más selectas, porque de algún modo el caudillo contiene "una calidad superior" que, por ende, no puede surgir de las clases bajas. Pero no pertenecía a "la alta clase, la culta y sedimentaria de los dos siglos y medio de influencia universitaria y plutocrática" (con la que González se identifica), porque fue literalmente exiliada dentro o fuera del país. Ante esta situación tuvieron que pagar un precio aun mayor –si cabe–, ya que fueron impotentes para hacerse oír por las masas ignorantes que, en cambio, apoyaron al Restaurador.

A través de esta última afirmación volvemos a penetrar en uno de los grandes temas y problemas del liberalismo no sólo en la Argentina: cómo articular liberalismo con democracia. Esto en el sentido de que la democracia refiere al "principio de la mayoría", pero se enfrenta con el

obstáculo de que esa mayoría no necesariamente está dispuesta a respetar la libertad de las minorías. En este pasaje de *El juicio del siglo*, es significativo que, al referirse al decreto rivadaviano de 1821, González cuestione ese "poder casi omnímodo fundado sobre el sufragio universal" y que caracterice de "antiliberal" esa instauración del sufragio universal. ¿Por qué? Pues porque estaba destinado a implementarse sobre "una masa desorganizada, indefensa, privada de todo campo de vida y gobierno propios, y de todo medio de recomponer las instituciones cuando trepidan, si no es por un patronazgo dictatorial o faccioso". El resultado de semejante error "democrático", pero de una "mala democracia", de una democracia que instaura la dictadura de la mayoría, fue sin duda para González el gobierno de Rosas. Su gobierno es así un producto de ese tipo de expresión de la voluntad popular, de ese tipo de democracia antiliberal.

Afortunadamente –continúa González– la clase tradicional, auténtico reservorio de virtudes republicanas, se preservó en los hogares patricios del país y del exilio. Aquel sector patricio esperó así hasta que la república se recuperara, para volver a salir a la luz, intacto y puro. Las cualidades que definían a ese grupo selecto eran "la cultura, la disciplina mental y la secular herencia doméstica" ligada a "los más puros orígenes de la raza".

Para lograr la conciliación entre democracia y liberalismo, las clases dirigentes apostaron a la generación de un consenso que tenía como soporte la construcción de ciudadanos. La célebre consigna sarmientina de "educar al soberano" resumió esa pretensión, para la cual el sanjuanino imaginó la instrucción pública como uno de los instrumentos del dispositivo generador de ciudadanos.

Llegados a este punto ya es evidente que *El juicio del siglo* observa con alarma que la misma clase llamada a ser dirigente ha descuidado precisamente la educación:

> [...] por la genial y congénita desconfianza recíproca de las altas clases hacia los que de educación se ocupan, ya porque las influencias religiosas dominan aún el alma de la clase plutocrática, ya porque una indiferencia censurable parece aquejar el ánimo de las gentes acaudaladas acerca del fomento privado de la cultura pública.

Debido a ello, las generaciones de su presente estarían inmersas en "un estado de desintegración y descomposición celular de esos víncu-

los ideales que constituyen el bloque fundamental de toda sociedad viable y prospectiva". Por eso, es escasa la influencia de la cultura letrada, de la cultura culta, sobre "el alma de su pueblo, tan trabajada y disputada por las preocupaciones de la política, del comercio o las industrias".

En esta frase, tanto la política como las prácticas económicas son presentadas como disolventes de "esos vínculos ideales" que deben operar como cemento de las sociedades. Es precisamente aquí donde adquiere pleno sentido la fundación de la Universidad Nacional de La Plata, porque en ella González coloca el proyecto de una innovación educativa de la clase dirigente inscripta dentro de los cánones de la cultura científica. En rigor, la misma ciudad de La Plata, como artefacto urbano, ha sido vista como desarrollo del programa del iluminismo científico: con la geometría de sus calles y diagonales, con sus edificios emblemáticos, tanto republicanos como "científicos": Museo de Ciencias Naturales, Observatorio Astronómico, Universidad...

Luego de imaginar esta alternativa para potenciar el papel rector de las clases ilustradas, Joaquín V. González aborda el problema de la conciliación entre democracia y republicanismo. Desde el Partido Socialista Argentino se habían denunciado tempranamente las prácticas políticas dominantes, impugnándolas bajo el nombre de "política criolla". Por ella se entendía una relación entre dirigentes y dirigidos caracterizada por la inexistencia de partidos políticos orgánicos, dotados de institucionalidad, de principios y de programas. Ese vacío de una politicidad moderna era llenado en cambio por prácticas personalistas, caudillescas y clientelares. La participación de la ciudadanía y la construcción misma de una ciudadanía serán entonces las tareas pendientes que González deja planteadas.

Por otra parte, no ignora que ya se ha producido un desfase notorio entre Buenos Aires y el resto del país. A ese régimen unitario disfrazado de federalismo debe ponerle límites nuevamente la formación de "una clase superior de capacidades directivas, en una larga tradición universitaria o colegial". Junto con ello, la mezcla racial con los europeos seguirá haciendo su trabajo progresivo. Eliminados el indio y el negro, la sociedad argentina muestra, debido a la mezcla del europeo y el mestizo, un predominio creciente de la raza blanca, que González, como toda la clase dirigente de su tiempo, concibe como capital humano invalorable.

Es cierto que dentro del elemento extranjero han aparecido fenómenos inesperados y no deseados como la introducción de ideas y prácti-

cas socialistas y anarquistas. Pero aquí González se distancia de la línea básicamente coercitiva planteada por otro sector del grupo gobernante. Por eso, luego de un primer recurso a la fuerza represiva:

> [...] un criterio más científico y sereno juzgó que tales actos son manifestaciones orgánicas de un estado permanente, de una etapa de evolución social de la humanidad, y prefirió buscar en las fuentes de toda legislación las causas propias y los remedios, en su caso, para contener y dirigir esas ideas y anhelos de una clase tan numerosa y tan influyente en la vida de la sociedad, y para curarlas si adoptasen formas morbosas o anormales.

Era un camino en el cual podía sin duda coincidir con positivistas de tendencia socialista como José Ingenieros.

No obstante, el balance del siglo concluye con fe en la capacidad de la nación argentina para enfrentar los problemas presentes y por venir. Sin duda, esa fe estaba avalada por el excepcional crecimiento económico argentino. Pero González también encuentra base para esa esperanza en las ya tenaces creencias argentinas: la extensión del territorio (la extensión ya no es el mal de la República Argentina, como en Sarmiento y Alberdi, sino su bendición); las cualidades de la raza nacional, y la virtud y cultura de sus grandes hombres, tanto guerreros y estadistas como pensadores.

El texto que acabamos de glosar y comentar es realmente importante tanto por lo que dice cuanto por quién lo dice, dado que Joaquín V. González será uno de los miembros de la elite dirigente que promoverá activamente la reforma electoral que desembocará en la Ley Sáenz Peña, de sufragio universal (masculino) secreto y obligatorio. Para entonces, el régimen conservador soportaba la oposición del movimiento radical liderado por Hipólito Yrigoyen, y buena parte de la clase dirigente percibía los riesgos de esta situación, complejizada por el activismo sindical y político del anarquismo. De allí que el proyecto de reforma política fuera la pieza central tendiente a abrir un proceso de relegitimación del sector dominante, abriendo al mismo tiempo un espacio opositor controlado.

Empero, las elecciones de 1916, que dieron la victoria al radicalismo y desalojaron de la presidencia al conglomerado conservador, fueron un rudo golpe asestado a estos afanes reformistas, y explican los textos desilusionados del mismo González en la etapa posterior. Esta desilu-

sión coincidiría además con las variantes fundamentales introducidas en todo el mundo por la Gran Guerra, como se llamó a la confrontación bélica de 1914-1918 que más tarde conoceríamos como la Primera Guerra Mundial.



Lección 7

Democracia, guerra y "nueva sensibilidad"
José Ingenieros y Leopoldo Lugones (1914-1930)

Hacia 1914 comienza a emerger un horizonte caracterizado por coyunturas nacionales e internacionales enteramente novedosas: en el ámbito local, el ascenso del yrigoyenismo y el ocaso del predominio político de los grupos entonces gobernantes; en el ámbito internacional, acontecimientos tales como la guerra de 1914 y la revolución rusa de 1917 van a contribuir a desatar dudas en torno a creencias sólidamente instaladas en el período anterior. En efecto, si de manera general es perceptible una crisis del orden liberal, en tanto la Gran Guerra hizo evidente para muchos de sus contemporáneos "el derrumbe de la civilización occidental del siglo XIX", en nuestro medio es reconocible la presencia de una inquietud política proyectada sobre el fondo de una crisis del liberalismo. El antiparlamentarismo será una opción explorada recurrentemente desde diversos horizontes ideológicos: intelectuales reconocidos como Leopoldo Lugones o José Ingenieros; líderes reformistas, como Deodoro Roca o Saúl Taborda; jóvenes intelectuales nucleados en revistas como *Insurrexit*, que desde la izquierda se declara expresamente como "un grupo antiparlamentario", o *Inicial*, desde donde se proclama que "de todas las mentiras solapadas y jesuíticas de nuestro tiempo, es sin duda la falsa libertad democrática una de las más peligrosas y despreciables", muestran que efectivamente, durante la década del 20, la crisis de los valores involucrados en el ideario liberal va a constituir un eje problemático común.

Estos años están enmarcados por diversos acontecimientos políticos locales e internacionales fundamentales. En este último campo, la Primera Guerra Mundial (1914-1918) es considerada un auténtico quiebre civilizatorio en todo el mundo occidental. En el mismo escenario, la revolución rusa de 1917 tuvo vastísimas conse-

cuencias políticas y culturales, y redefinió la escena mundial hasta tiempos muy recientes.

En la Argentina, el ascenso del yrigoyenismo al gobierno en 1916 significó el fin de una etapa política, y marcó la retirada de la clase dirigente que hasta entonces había conducido el Estado, señalando el consiguiente ascenso de otro sector que no sólo tenía otra representatividad social, sino también un tipo de relación gobernantes-gobernados y un estilo político claramente distinto del anterior.

Dos años más tarde de este recambio político, el estallido de la Reforma Universitaria en Córdoba en 1918, prontamente extendido a otras universidades del país, marcaba en su medida un proceso de radicalización común a todo el arco occidental. Por fin, estos sucesos fueron vividos sobre el trasfondo de la crisis del liberalismo.

En cuanto a la guerra, son numerosos los testimonios de intelectuales europeos que la concibieron como el fin catastrófico de una época que nunca más retornaría. Entre nosotros, en 1918 Carlos Ibarguren partiría de esa misma sensación en un libro titulado *La literatura y la gran guerra*, pero para enjuiciar severamente a la civilización de la cual esa guerra habría sido producto. "Diríase que nos toca en suerte asistir al derrumbamiento de una civilización y al final de una edad histórica; sufrimos en este instante sombrío una inquieta confusión espiritual". Las causas que se le adjudican a esa crisis (materialismo, decadentismo, democracia y aburguesamiento) involucraban a la cultura científica y positivista.

Un pasaje de ese libro condensa de manera notable esos rechazos; al mismo tiempo, sus afirmaciones tienen un tono celebratorio ante el espectáculo del mundo decadente que se derrumba. El tono es tal porque la crisis desatada por la Gran Guerra es considerada tanto el fin de una época como, al mismo tiempo, el comienzo de una era nueva y mejor. En efecto, la guerra fue observada como un suceso palingenésico, esto es, como una hecatombe generalizada que venía a arrasar los males de la anterior etapa para inaugurar tiempos nuevos. La revolución rusa de 1917 también fue leída de esa manera por vastos sectores de la intelectualidad occidental, sobre todo en sus primeros años. Precisamente José Ingenieros presentó su libro de evaluación de este suceso con el título antes mencionado de *Los tiempos nuevos*, en el cual terminaba afirmando que "ha comenzado ya, en todos los pueblos, una era de renovación integral".



La mentalidad de nuestra generación se ha desenvuelto y nutrido bajo el influjo de la filosofía y de la literatura materialista que [...] anegó el alma de la Europa a fines del siglo XIX. [...] El moderno espíritu científico, que nos hizo ver todo a través del prisma desconsolador de la materia, nos enseñó que el determinismo es ley del universo y nos mostró a la fatalidad como cauce de nuestra efímera vida. El escepticismo y el pesimismo abriéronse, entonces, atormentando el alma egoísta, sensual y refinada, que caracterizó a la época que termina. El siglo de la ciencia omnipotente, el siglo de la burguesía desarrollada bajo la bandera de la democracia, el siglo de los financieros y de los biólogos, se hunde, en medio de la catástrofe más grande que haya azotado jamás a la humanidad.

Carlos Ibarguren, *La literatura y la gran guerra*, Buenos Aires, Cooperativa Editorial Buenos Aires, 1920.

Con relación al triunfo del partido radical en las elecciones de 1916 y el ascenso de Yrigoyen a la presidencia de la Nación, la sensación de la clase hasta entonces gobernante y ahora desalojada del Estado fue de desazón y hasta de escándalo. Joaquín V. González bien podría haber vuelto a leer un pasaje de *El juicio del siglo* considerándolo profético:

> Ni la educación de las escuelas ni la que viene de la vida han podido destruir los viejos gérmenes, ni menos abatir los troncos robustos que han colocado en nuestros hábitos los vicios, violencias, errores y fraudes originarios de nuestra reconstrucción nacional. La prosperidad del país, como obra de un conjunto de fuerzas internas y externas, inferiores y superiores, antiguas y contemporáneas, no basta para cubrir toda la mercancía ni para fortificar todo lo averiado en las largas jornadas del camino; las clases diversas de la sociedad, enriquecidas unas, civilizadas otras, y las demás obligadas a someterse al yugo del orden y de la paz, por impotencia o por interés, no han adquirido por eso toda la cultura extensiva que hiciera imposible una reviviscencia de barbarie o de desorden, cuando dejasen de pesar sobre ellas las fuerzas que ahora las sujetan o las encauzan.

Años más tarde, hacia 1920, su juicio ya es completamente desilusionado. Ha terminado afirmándose –escribe– "el partido revolucionario y conspirador, el cual, adueñado del gobierno en 1916, sólo ha manifestado tendencias regresivas, ha renovado los peores vicios de los tiempos anteriores, y amenaza destruir todo el legado de civilización y cultura que la actual generación ha recibido".

Por otra parte, es la confesión de un fracaso: del fracaso de su propio sector político-social para construir hegemonía sobre la sociedad o al menos para constituir una oposición consistente. Una de las causas de este fracaso se ha atribuido a las fracturas internas que mostró una y otra vez el grupo tradicional, fracturas que dificultaron su efectiva hegemonía y su eficacia para llevar adelante la tarea organizativa que encarnaron. Es decir, no contaron con la coherencia extrema que suele colocarse como condición de éxito para todo emprendimiento de una elite transformadora.

Por otro lado, llama la atención la sorpresa alarmada que estos sectores experimentan y que, en rigor, también comparte el Partido Socialista. Así, lo que registran los memorialistas de la época y las protestas de los conservadores es que lo que ha llegado a su fin son ciertas buenas costumbres relacionadas con el reconocimiento de las jerarquías sociales y culturales. Se dice entonces que la Casa Rosada está poblada por una fauna insólita, que en las antesalas del despacho presidencial alguien se ha encontrado con un mulato en camiseta y una mujer que amamanta a su hijo, escenas que para los sectores de la elite tradicional forman parte de una cultura extraña y casi bárbara. No se trata tan sólo de que existan nuevos sectores de la sociedad que han ascendido económica y socialmente; se trata de que estos sectores estén ocupando un espacio público con formas de comportamiento que rompen con anteriores criterios de diferencia y deferencia. Ciertas pautas de representación de una sociedad diferenciada, donde los de abajo y los de arriba tienen que hacer las cosas que tienen que hacer, se han roto. Esto fue posible a partir de la imposición de una forma de política y de estilo político que socialistas y miembros del elenco antes dominante llamaban la "política criolla".

En suma, se trata de reacciones típicas ante un fenómeno recurrente y constitutivo de un rasgo de la cultura argentina: el *igualitarismo*. Esto es, la convicción de que todo individuo está en un nivel de igualdad de derechos, es decir, lo contrario de la autopercepción imperante en sociedades más estratificadas socialmente. Un señalamiento de este fenómeno lo brinda un libro de un intelectual sobrevi-

viente del 80. El libro, aparecido en 1922, se llama *Sobre nuestra incultura* y su autor es Juan Agustín García. En ese libro donde proclama que "si algo por su esencia no es democrático es la cultura", este miembro desplazado de la vieja clase dirigente lamenta ciertas faltas de consideración hacia algunos intelectuales de valía, según él los considera, y vincula este desconocimiento jerárquico al triunfo del "viejo aforismo criollo que late en el fondo del alma popular y anima toda su poesía: *¡Naides es más que naides!*".

En el terreno del análisis y la historia cultural, debemos atender a que ese quiebre político es la puesta en escena de un fenómeno más profundo que remite a un distanciamiento o una escisión entre cultura de elite y cultura popular. El tema es sumamente atractivo y tiene profundas consecuencias. Para comprenderlo podemos utilizar un relato de Borges respecto de sí mismo. Cuenta que él se había criado en una casa llena de infinitos libros ingleses, y que solía preguntarse, al mirar hacia la calle de su barrio de Palermo, qué había detrás de las rejas. Esta es una buena manera de representar esa relación compleja entre la cultura letrada y la cultura popular. El notable historiador José Luis Romero abrió asimismo un horizonte de preguntas al respecto, preguntas que siguen esperando respuestas. Refiriéndose a esos años formativos de la Argentina moderna entre fines del siglo XIX y principios del XX, afirmó: "En los núcleos urbanos, las nuevas germanías y los fenómenos del tango y el sainete montaban estilos y representaciones" diferenciadas hasta el punto de "definir dos culturas argentinas enfrentadas, tanto en el sentido antropológico como en el sentido estético e intelectual".

Sumados a intereses de clase y de partidos, conservadores y socialistas (los dos grandes bloques políticos de la oposición en ese momento) concluyeron que el régimen de Yrigoyen era ilegítimo. A esto el radicalismo respondía que era legítimo porque se validaba en la "regla de la mayoría", en el sustento democrático, esto es, en la mayoría de los votos. Más allá de quien tenga razón, lo que está sucediendo es que han aparecido dos criterios de legitimidad: uno fundado en la mayoría popular y otro fundado en distintos valores y formas de ejercicio del gobierno. Mientras el radicalismo se legitimaba en el voto cuantitativo mayoritario (es decir, en el principio de la democracia de sufragio universal), la vieja elite desplazada consideraba que el criterio de legitimidad debía fundarse en ciertas cualidades de los gobernantes (o sea, en un criterio meritocrático), cualidades que veían ausentes en el elenco radical.

Cuando esto ocurre en la competencia política de un país, podemos pensar que se está abriendo un escenario temible. Temible porque

cuando hay disparidad de criterios de legitimidad, disparidad en los fundamentos mismos de lo que es la legitimidad, se abre una confrontación de difícil resolución a través de una tramitación pacífica del conflicto, y es posible que tarde o temprano aparezca una lógica de amigo-enemigo fundada en la mutua descalificación del adversario. Porque un régimen de competencia política democrática requiere precisamente que los contendientes en ese espacio estén de acuerdo en las reglas que otorgan la legitimidad. En esa época, los ejemplos de negación de dicha legitimidad por parte de la oposición a Yrigoyen son numerosos. Baste con un botón de muestra que nos ofrece un conservador como Alfonso de Laferrére, violento opositor a Yrigoyen, quien caracteriza a la Unión Cívica Radical como una "banda de beduinos mandada por un santón". Desde el socialismo, Sánchez Viamonte escribirá a fines del período un libro fuertemente crítico del yrigoyenismo titulado *El último caudillo,* donde incluye juicios fuertemente cuestionadores de los méritos del radicalismo para el ejercicio del gobierno.

Lo cierto es que, para la elite que había comandado el proceso de organización nacional desde 1852 en adelante, era el final de un mundo en el que se había sentido en su hogar, en su casa, donde era dominante y respetada, o al menos temida. El nuevo mundo político, social y cultural ahora le daba la espalda, mientras el escenario europeo que había sido su norte se incendiaba en la primera gran matanza colectiva del siglo. Para comprender los sentimientos que experimentaba, cerremos este pasaje de las lecciones apelando a uno de los últimos escritos de Joaquín V. González:

> ¿Qué hacemos?, ¿a dónde dirigir la mirada? ¿en qué región del pensamiento o de la acción se halla la flecha indicadora del buen derrotero? La guerra ha apagado las luces, ha borrado los rastros en la arena, ha extraviado los signos guiadores en la noche y ha derrumbado las piedras miliarias de los antiguos caminos.

Como tantas veces en la historia, lo que unos lamentaban como un ocaso, otros lo celebraban como una aurora. Si consideraron a estos sucesos como un amanecer, fue porque los proyectaron sobre un nuevo trasfondo de ideas e ideales. Éstos eran en parte continuidad de fenómenos culturales ya presentes en el período prebélico, pero la guerra obrará como aglutinadora de esa sensación de malestar en la cultura, por un lado, y alentará la necesidad de superarla, por otro. Para intro-

ducirnos en ese nuevo clima de ideas, contamos con manifestaciones culturales que cubren desde la literatura y las artes hasta la filosofía. Centrémonos en este último registro para comprender el nuevo espíritu que prontamente arribará a las playas argentinas.

Ortega y Gasset y la Reforma Universitaria

Para dicha comprensión contamos con la obra y la influencia de José Ortega y Gasset (1883-1955). Filósofo español formado en Alemania, fue un notable traductor de la filosofía de ese origen al mundo de habla hispánica. Su influencia fue mucho más profunda debido a las visitas que realizó a la Argentina, la primera de las cuales tuvo lugar en 1916. Aquí dictó numerosas y muy concurridas conferencias, y estableció fuertes vínculos con sectores de la intelectualidad local. Uno de esos vínculos, incluso sentimental, lo relacionó con Victoria Ocampo, quien en la década de 1930 sería la directora de la fundamental e influyente revista *Sur.* Antes, los textos más difundidos de Ortega entre nosotros fueron los libros *El tema de nuestro tiempo* (1923) y *La rebelión de las masas* (1930). Además, en 1923 creó y dirigió la *Revista de Occidente,* desde la cual dio a conocer al público hispanoparlante las corrientes filosóficas y de ciencias sociales contemporáneas.

Volvamos entonces a su primera visita. En julio de 1916, a los treinta y tres años de edad, llegó a la Argentina para dictar una serie de conferencias, publicadas luego y que nos servirán ahora para introducirnos en el nuevo clima cultural del período, bautizado en Europa como de "entreguerras". En la Argentina, abarca las tres presidencias radicales (Yrigoyen, Alvear, nuevamente Yrigoyen); la última de ellas interrumpida por el golpe de estado de 1930.

Al referirse a la repercusión de aquellas charlas en Buenos Aires, los diarios de la época cuentan que fue necesario interrumpir el tránsito en algunas calles dada la gran cantidad de público. En ellas Ortega actuó como quien viene a revelar a un público retrasado en el tiempo cultural las buenas nuevas del mundo avanzado. Denunció una y otra vez lo que consideraba un anacronismo cultural insostenible; ese anacronismo era la terca supervivencia de la tradición positivista, continuada en numerosas cátedras de las universidades locales. Ortega y Gasset vino a decir entonces que la juventud argentina no se había dado cuenta de que el positivismo había muerto largo tiempo atrás, y que le resultaba sorprendente que en la Facultad de Filosofía y Letras aún se

dieran cursos sobre "la momia de Spencer". Aun en el momento de su novena y última conferencia, confesó: "No he de ocultaros que con alguna extrañeza he hallado la ideología argentina más recluida de lo que esperaba dentro de ideas que en el resto del mundo han perdido buena parte de su virtud".

El impacto sobre su auditorio fue sin duda espectacular. Es cierto que el estilo oratorio del "charlista" que era Ortega fue denunciado por algunos de los atacados positivistas argentinos como una marca de escaso rigor, pero es absolutamente evidente que el discurso de Ortega venía a satisfacer una demanda creciente a la que los filósofos o profesores de filosofía argentinos aún no habían atendido en forma suficiente.

La "buena noticia" que Ortega venía a difundir está señalada en la expresión "nueva sensibilidad". Así que no hay más remedio que entender qué es lo que eso significaba. Por ejemplo, como inspiración en asociaciones y revistas de la época, y específicamente en los años 20 en la revista argentina de vanguardia más emblemática, *Martín Fierro.* También aparece formando parte de cierto espíritu de la Reforma Universitaria, que configuró un movimiento juvenil y estudiantil de alcances latinoamericanos.

Tomemos entonces las conferencias de Ortega para tratar de extraer de ese discurso filosófico algo así como una sensación de ideas, como la *coloración* que esas ideas presentan. Para eso es preciso comprender ese discurso, que forma parte de un género, la filosofía, que tiene su propia tradición, su modo de reflexionar, etcétera. Un buen camino para eso es considerar uno de los ejes de su crítica al positivismo, crítica que define como contrapartida una nueva visión antropológica, una nueva manera de considerar al ser humano dentro del cosmos. Un libro de esos años muy leído, de un filósofo alemán llamado Max Scheler, se titula precisamente *El puesto del hombre en el cosmos.* Éste, como Ortega, se apoya en última instancia en la renovación filosófica que desde fines del siglo XIX y principios del XX se viene operando de la mano de algunos filósofos fundamentales como Henri Bergson en Francia y Edmund Husserl en Alemania. Si bien se trata de elaboraciones diferentes, aquí nos interesa lo que comparten, que es lo que permite llamarlas "filosofías de la conciencia". Desde una reflexión y definición sobre la conciencia, atacan y desquician el andamiaje positivista. Trataré de explicar cómo. Si entendemos esto, habremos comprendido un giro fundamental de la cultura de esos años, cuyos efectos llegan al menos hasta el existencialismo sartreano, es decir, hasta la segunda posguerra.

Pero la verdad es que no podemos salir de nuestra conciencia, que todo acontece en ella como en un teatro único, que hasta hoy nada hemos experimentado fuera de sus confines, y que, por consiguiente, es una impensable y vana porfía esa de presuponer existencia allende sus linderos. Lo cual pueda quizá enunciarse así: no hay en la vida continuidades algunas. Ni el tiempo es un torrente donde se bañan todos los fenómenos, ni es el yo un tronco que ciñen con intorsión pertinaz las sensaciones e ideas. Un placer, por ejemplo, es un placer, y definirlo como la resultancia de una ecuación cuyos términos son el mundo externo y la estructura fisiológica del individuo, es una pedantería incomprensible y prolija. El cielo azul, es cielo y es azul, contrariamente a lo que vacilaba Argensola.
Mejor dicho: todo está y nada es.

Jorge Luis Borges (1922), "El cielo es cielo y es azul", en *Textos recobrados* (1919-1929), Buenos Aires, Emecé, 1997.

Comencemos por marcar la diferencia al respecto entre positivismo y nuevas filosofías de la conciencia: el primero afirma que entre la conciencia y la realidad natural existe una diferencia cuantitativa o de grado, y las segundas, que existe una diferencia cualitativa o de esencia. Lo que se está discutiendo es de muy larga data; se está discutiendo si el hombre es un ser enteramente natural o material (como se supone son los perros o los gatos) o si tiene algo que lo diferencia de los demás animales. Si eso existe, y como lo que no es material es llamado "espiritual", entonces se concluirá que los seres humanos tienen una porción espiritual, que en la tradición clásica y cristiana se llamará "razón", "alma" o lisa y llanamente "espíritu". La psicología positivista, en cambio, no habla de alma ni de espíritu sino de psiquis o de "mente", y ve en ellas una graduación continua, sin saltos, desde los fenómenos psíquicos más elementales hasta las funciones superiores (de la sensación al razonamiento).

Claro que estamos simplificando algo que es bastante más complicado, para entenderlo mejor. Tomemos entonces esta explicación con indulgencia y en un sentido amplio (*cum grano salis,* se dice en latín), ya que en verdad no se aleja esencialmente del sentido de esa concepción. Después de todo, hasta no hace demasiado tiempo los manuales de psicología de la escuela secundaria argentina mantenían este esquema.

Concluimos entonces con lo que queríamos mostrar: que para la psicología positivista, entre los datos más elementales del conocimiento y los más complejos sólo existe una diferencia *cuantitativa*. Con esto se está formulando una proposición de enormes alcances, porque entonces el ser humano resulta ser un animal más entre todos los demás; dicho de otro modo, que entre los monos superiores y el hombre también la diferencia es de grado, cuantitativa, y no de esencia. Desde otro ángulo, esto había sido dicho por Darwin, con lo cual había asestado lo que Freud llamaría una brutal "herida narcisística", una herida al orgullo y a la autoestima del yo humano, porque ya no quedaba entonces ningún puesto privilegiado para el hombre en el cosmos.

En cambio, las corrientes espiritualistas en ascenso en la filosofía europea de esos años (el *Ensayo sobre los datos inmediatos de la conciencia* de Bergson es de 1889; las *Investigaciones lógicas* de Husserl, de 1900-1901) comparten la idea de que la conciencia es una realidad cualitativamente diferenciada de la realidad natural, y que por ende no basta con una acumulación pasiva de datos para producir conocimiento. Es preciso, por el contrario, que esa conciencia sea activa, o sea, que involucre algo que no está dado en la experiencia sensible.

Ahora podemos volver a Ortega y a la "nueva sensibilidad", armados con estas aclaraciones que nos permitirán comprender el sentido de su mensaje y su aplicación ampliada a otras esferas de la realidad y de las prácticas humanas. Así, en las conferencias pronunciadas en Buenos Aires, Ortega convoca a su auditorio a realizar un acto de introspección, esto es, a mirar hacia el interior de su propia conciencia. Entonces, percibirá un riquísimo mundo de deseos, apetencias, voliciones, sentimientos, percepciones, es decir, de "hechos de conciencia", de todo eso que, traduciendo un término alemán, llamará "vivencias". He aquí pues separados el reino de la conciencia y sus contenidos ideales.

Pero si bien esto podía resultar familiar a oídos argentinos que habían escuchado la alabanza del "reino interior" del yo entonada por Darío, existía una diferencia fundamental. Porque mientras el yo del modernismo es un refugio frente al mundo, que permite la reclusión en la pura subjetividad de un yo estetizado y encantado, el yo orteguiano, el yo de la nueva sensibilidad es un yo fuertemente implicado, entramado con la época y con el mundo. Implicación que está expresada en la célebre frase de Ortega "yo soy yo y mis circunstancias", es decir, que no existe posibilidad de aislar al yo de la realidad, al yo del no-yo.

Junto con ello (y esto ya nos resulta familiar) Ortega se opone a las pretensiones de la biología y la psicología para dar cuenta de eso que

llamamos "la conciencia". En suma, estas ciencias, que tratan con fenómenos materiales, naturales, están incapacitadas para explicar la conciencia en la medida en que ésta forma parte del reino espiritual. Porque las ciencias y los científicos (como José Ingenieros, podríamos decir) tienen una actitud "natural", están animados de un temple de ánimo que es el del realismo ingenuo, que permanece en la superficie de las cosas y no llega hasta los fundamentos últimos. En su libro más famoso, *La rebelión de las masas*, publicado en 1930, Ortega dirá que "el científico es el prototipo del hombre-masa". En cambio, la filosofía rompe con ese espíritu, con la conducta convencional, con la actitud natural, y para hacerlo debe asumir una actitud a contrapelo del común de los mortales, una actitud en definitiva de vanguardia, que es una actitud heroica.

Vemos entonces de qué modo en esas conferencias Ortega se construye a sí mismo, en tanto filósofo, como abanderado de esa empresa "fundamentalista" o extremista (porque pretende ir a los fundamentos, "a las cosas mismas", como decía Husserl) y de una empresa rupturista. Todo esto configura ya no una actitud puramente teórica sino una teoría que requiere una ética que remita a la acción. Esa moral deberá ser una moral para pocos, una moral de elite; sobre la base de esta actitud podrá imaginarse una política.

Llegado a este punto, Ortega cruza sus consideraciones con otro tópico que vimos ya instalado en el siglo XIX: el tema de las masas. En el caso de Ortega, las masas son observadas desde una posición elitista, inmersas en un activismo potente pero ciego para los valores de la alta cultura. Por eso afirma que "toda filosofía popular y sencilla suele ser una desgracia que nos ocurre". Asimismo, el hombre de empresa, por hallarse abocado a sus negocios, carece de ese ocio imprescindible para comprender las cosas "en toda su pulcritud"; misión que, como podríamos anticipar, es propia de los intelectuales. Así, el filósofo de la "nueva sensibilidad" se propone como parte de *una nueva jefatura intelectual y moral.*

Hasta aquí Ortega y Gasset y sus conferencias argentinas.

Ahora, planteémonos esta pregunta: ¿qué era lo que ese discurso venía a revelar en un ámbito tan diferente del europeo? He aquí una pregunta fundamental y al mismo tiempo de difícil respuesta, porque siempre es arduo comprender y explicar los ecos de ideas generadas en una realidad respecto de otra claramente diferenciada de la primera. Para el mismo momento en que Ortega habla en la calle Viamonte de Buenos Aires, los campos de Europa están cubiertos de miles y miles de ca-

dáveres de los bandos en pugna. Asimismo, desde 1870 en adelante, los europeos se habían concebido a sí mismos dentro de una etapa de paz y progreso prácticamente indefinido. Por consiguiente, el trauma de la guerra desatará una profundísima crisis de la conciencia europea. En esa crisis será incluida no sólo la cultura positivista anterior sino también el régimen democrático liberal. Expresiones artísticas como el dadaísmo y el surrealismo (o suprarrealismo) se correspondieron con esa crisis cultural fenomenal. En el plano político, como veremos más adelante, el legado de la guerra será la emergencia de los movimientos comunista y fascista, ambos opuestos desde diversas veredas al régimen y al ideario liberal heredado de los tres siglos anteriores.

Por otra parte, pensemos en el desfase, en la diferencia respecto del lugar desde donde Ortega habla, es decir, la Argentina; más aún, Buenos Aires. Ortega viene de una Europa en llamas, de una Europa que padece los males terribles de las guerras (incluida el hambre de la población civil), y ha llegado a un país que, en el plano económico, está entre los *top ten* del mundo, y que en el plano social muestra un visible fenómeno de movilidad social ascendente. Esto es, la Argentina tiene una economía rica y ese bienestar se está distribuyendo entre sectores sociales ampliados, evidenciado en un crecimiento constante de las clases medias, mientras los problemas de la inmigración se han resuelto mediante una exitosa nacionalización e incorporación de las masas extranjeras. Por cierto que no todo son rosas para los sectores trabajadores. Los hechos sangrientos de la Semana Trágica y de la Patagonia son elocuentes al respecto, pero en términos comparativos con Europa es evidente hasta la obviedad que no sólo se progresa sino que la sociedad tiene altas expectativas de progreso y de confianza en ese progreso general y personal. Así será hasta 1930.

Se vuelve imprescindible aquí vincular el clima de la "nueva sensibilidad" con la Gran Guerra, porque así como ésta fue interpretada como el fin de una época y el inicio de otra nueva signada por la crisis terminal del liberalismo, también sirvió de formidable marco condensador de malestares culturales que provenían del ambiente intelectual del 900. Otro protagonista de la Reforma Universitaria, Saúl Taborda, opinaba en *La crisis espiritual y el ideario argentino* que "la guerra y sus consecuencias [...] nos han notificado a todos, *urbi et orbis*, a europeos y a americanos, la falencia efectiva de Occidente".

Incluso dentro del reformismo universitario la representación de la guerra europea contuvo una versión como la que hemos visto en Carlos Ibarguren. Deodoro Roca –autor del *Manifiesto liminar* de la Reforma

Universitaria– utiliza así el acontecimiento bélico para filiar su propia adscripción generacional:

> Pertenecemos a esta misma generación que podríamos llamar "la de 1914", y cuya pavorosa responsabilidad alumbra el incendio de Europa. La anterior se adoctrinó en el ansia poco escrupulosa de la riqueza, en la codicia miope, en la superficialidad cargada de hombros, en la vulgaridad plebeya, en el desdén por la obra desinteresada, en las direcciones del agropecuarismo cerrado o de la burocracia apacible y mediocrizante.

Así, cuando algunos de aquellos jóvenes intelectuales fueron incluidos en 1923 en la encuesta de la revista *Nosotros*, otro cordobés, Brandan Caraffa, no vacila en vincular los hechos de la Reforma con la autorrepresentación de una generación que se considera en el seno de una crisis de renovación inaugurada por la guerra, y vincula esta misma circunstancia con el "estado de ánimo creado en el país por la revolución universitaria de Córdoba, estado de ánimo trágico que nos hizo posible asimilarnos la inquietud enorme del mundo post-guerra" y que induce el deseo de vivir dignamente la hora propia y repudiar "todo lo que no esté hecho con sangre".

Encontramos aquí dos aspectos que el mensaje de Ortega seguiría instalando. Uno, ya señalado, se refiere al "talante heroico" que anima su intervención filosófica. El otro forma parte de un legado orteguiano de larga duración: el tema de las generaciones, según el cual cada generación aparece en la historia animada de una determinada perspectiva desde la cual dotarse de una cosmovisión y organizar su relación con la realidad. En los mensajes de los reformistas del 18, no caben dudas de que se autoconstruyen como una nueva generación que ha venido a romper con la anterior (identificada con el positivismo, el adocenamiento y la catástrofe de la guerra), y que esa ruptura es pensada en términos de un nuevo espíritu generacional ético y mental.

A este respecto, detengámonos en una cita de un contemporáneo partícipe de la vanguardia literaria de esos años, para ver que, si bien es cierto que el clima europeo llegó a la Argentina (un país que en sus núcleos urbanos ha estado bien comunicado con los centros intelectuales y artísticos del Viejo Mundo) y si bien es cierto que aquí se conocieron e influyeron el cubismo o el surrealismo, es absolutamente claro que esas influencias no contuvieron los aspectos más rupturistas y dramáticos de las vanguardias europeas, como veremos más adelante en esta

misma lección. La cita corresponde al escritor y crítico literario Córdova Iturburu, y está tomada de su libro *La revolución martinfierrista*, editado en la década de 1920:

> Los jóvenes artistas y participantes del movimiento son, en su mayoría, hijos de la burguesía y de la pequeña burguesía. No han vivido como los europeos el infortunio de la guerra y los sobresaltos revolucionarios de la posguerra. [...] Todo en la vida del país parece estar en condiciones de resolverse por las vías constitucionales [...]. No hay inquietud, no hay desazón, ni descontento, ni siquiera malestar económico.

Si bien es cierto, como decía Córdova Iturburu, que los europeos han vivido "el infortunio de la guerra y los sobresaltos revolucionarios de la posguerra", dentro de ese mundo europeo existen diferencias entre vencedores y vencidos, entre los países que pudieron reestabilizar regímenes políticos democrático-liberales y algunos que se lanzaron a la búsqueda de nuevas soluciones rupturistas de índole fascista o comunista (Italia, Portugal, luego España, Rusia y otros), amén de los que, como Alemania, ingresaron en una dramática etapa de crisis que en el caso alemán desembocó en el nazismo.

Es aquí, entonces, donde se percibe concretamente cómo las condiciones locales gravitan sobre la recepción de las ideas generadas en otros sitios, cómo esas situaciones histórico-sociales configuran en efecto los rieles por donde avanzan o descarrilan las ideas y los sentimientos de época. De modo que, si bien es cierto que todo Occidente ha entrado en una nueva etapa de modernización y cambio, las situaciones locales condicionan el ritmo y el carácter de esos cambios, desde algunos que se proponen como rupturistas y acelerados hasta otros de ritmo moderado y progresivo antes que revolucionarios. Sin duda, la situación argentina se encuentra entre estos últimos.

Con todo, el mensaje orteguiano no resultaba disonante con la situación de bonanza generalizada que se vivía en la Argentina del período. En última instancia, ese discurso permitía una separación de las consecuencias materialistas del ideario positivista, y además, contenía un llamamiento a una revolución intelectual y moral, que debía ser encabezada por una nueva jefatura espiritual. No era un mensaje que pudiera desagradar a los oídos de las clases medias intelectualizadas. Para decirlo con una fórmula que sintetiza lo anterior: "No hay sonatas de otoño en primavera". Lo que se está viviendo en la Argentina es, para la mayo-

ría, una primavera, que incluso muchos imaginan eterna, sin prever las tormentas del año 30 que los despertarán de ese ensueño.

Empero, es cierto también que la realidad argentina es múltiple y compleja. De allí que los movimientos culturales y las ideas no formen un todo homogéneo sino desigual y combinado. Porque si bien el espíritu pintado por Córdova Iturburu era el dominante, algunos sectores de la vida intelectual se mantuvieron fuera y aun contra la corriente progresista y optimista de esos años. Podemos localizar algunos de esos mensajes disruptivos en los tangos de Enrique Discépolo, en los que se muestra un mundo en disolución, o en los grotescos de su hermano, Armando Discépolo, en los cuales se dramatizan los fracasos de la inmigración, o en los arrebatos fascistoides de Lugones y en las posiciones revolucionarias de algunos vanguardistas, como los nucleados en la revista *Inicial*. Asimismo, por cierto, en los relatos y crónicas de Roberto Arlt que denuncian los costos del ascenso social y donde se iluminan mundos de una intensidad antiburguesa. De ellos también hablaremos, pero remarcando que, en el campo intelectual, el consenso se halla del lado de los reformistas y no de los revolucionarios.

Dentro del campo cultural de los reformistas encontramos la línea dominante de la reacción antipositivista, de las filosofías de la conciencia y de la nueva sensibilidad espiritualista. En el plano filosófico, quien apareció liderando este movimiento fue Alejandro Korn. En el terreno de la acción, la Reforma Universitaria incluyó estas orientaciones en un movimiento que organizaría ideológicamente a las corrientes estudiantiles a escala latinoamericana y serviría de crisol para la formación de nuevas camadas de políticos.

Alejandro Korn (1860-1936), médico de profesión, abrazó la filosofía y llegó a ser la figura más reconocida en este campo. Militó en la corriente espiritualista en ascenso, adhiriendo sobre todo a las posiciones de Henri Bergson, en quien reconoce a "la autoridad más alta que ha logrado invadir nuestro ambiente". Lo que atrae al filósofo argentino es la concepción bergsoniana de la conciencia que establece una diferencia esencial entre ella y el mundo físico, y que se traduce en la apertura de una zona de libertad allí donde el positivismo había establecido las férreas leyes del determinismo naturalista. No en vano, uno de los más conocidos escritos de Korn se titula *La libertad creadora*. Pero dentro de esa adhesión, Korn no está dispuesto a renunciar a logros de la modernidad positivista como la ciencia y la técnica, y mediante una actitud componedora y moderada pretende introducirlos en una jerarquía que los subordina a otros valores espirituales.

Esa actitud de transformismo evolucionista también rige su visión del proceso histórico argentino. En su libro *Influencias filosóficas en la evolución nacional* construye un relato histórico-cultural acumulativo y sin rupturas. Allí, al referirse al positivismo sostiene:

> Nacidos y en él criados, los hombres de este siglo advierten que no podrían borrar de su tradición cultural, sin descalabro, la huella impresa en ella por la ideología que fue característica de la época precedente. Cualquiera que sea su juicio sobre el positivismo, es ante todo reconocimiento de un fenómeno dado, irremediable en el desarrollo de la cultura.

Si Korn no cuestionaba estructuralmente el modelo económico del 80 era porque suponía que los efectos negativos de sus logros podían corregirse en el sentido de la justicia social. Si la finalidad del positivismo alberdiano había residido en la acumulación de riquezas, la hora actual es para Korn el momento de la redistribución de dichos bienes, aunque ello implique la relativización del derecho de la propiedad privada.

También en la revista *Martín Fierro* (el órgano más notable de las nuevas corrientes literarias y estéticas de la década de 1920) domina ese tono de moderación. Por un lado, son célebres los epitafios satíricos con que la revista "entierra" a todos los escritores a quienes considera obsoletos. (Un ejemplo entre decenas es el que aparece en el número 2 en la sección "El Cementerio de *Martín Fierro*": "Aquí yace Manuel Gálvez, / Novelista conocido, / Si hasta hoy no los has leído, / que en el futuro te salves".) Por otro lado, ante la muerte real de José Ingenieros en 1925 –ese representante central de la cultura positivista ahora rechazada–, la necrológica reconoce que, si bien "se extingue en el momento en que había concluido su ciclo, fue, en suma, el escritor argentino de mayor renombre dentro y fuera de su patria, y la figura más brillante de nuestra intelectualidad".

Una posible fecha emblemática de la hegemonía alcanzada por las expresiones de la "nueva sensibilidad" sería 1924. En ese año Pettoruti expone sus cuadros de vanguardia; los arquitectos Prebisch y Vautier publican el proyecto modernista de la Ciudad Azucarera en Tucumán; el Manifiesto de *Martín Fierro* proclama que "nos hallamos en presencia de una NUEVA sensibilidad", y desde sus mismas páginas Alberto Prebisch expresa que "el mal que afecta a nuestra cultura nacional, a todo nuestro arte nacional, [es] su falta de actualidad", y lanza el llamamiento para que se tome conciencia de que "vivimos en una época

nueva" que nos ha forjado "una nueva sensibilidad radicalmente distinta a la de nuestra anterior generación".

Los discursos tramados por este espíritu renovador también se hallarán presentes en las proclamas y los documentos de la Reforma Universitaria, la cual configuró un movimiento político-estudiantil iniciado en Córdoba en 1918 y catapultado a Latinoamérica. Desde México hasta la Argentina, su mensaje, sus encuentros, sus congresos y publicaciones organizarán uno de los movimientos de alcances continentales más exitosos en todo el siglo XX. Habrá que esperar hasta la revolución cubana para encontrar otro movimiento de estos alcances latinoamericanistas.

Acorde con el nuevo clima de ideas, en la Reforma encontramos entonaciones ideológicas presentes en la "nueva sensibilidad", como también el proyecto de construcción de una nueva elite dirigente. En el primer sentido, el principal exponente de los mensajes del movimiento reformista fue el cordobés Deodoro Roca, quien en el I Congreso Nacional de Estudiantes decía: "Y yo tengo fe en que para estas cosas y para muchas tan altas como ésta viene singularmente preparada nuestra generación. En palabras recientes he dicho que ella trae una nueva sensibilidad". Y el discurso de Héctor Ripa Alberdi en el primer congreso ahora internacional de estudiantes, en 1921, asocia directamente la empresa estudiantil con el rechazo del positivismo. Allí sostiene:

> Fue menester libertarse del peso de una generación positivista, una generación que, al desdeñar los valores éticos y estéticos, dejó caer en el corazón argentino la gota amarga del escepticismo.

Recordemos que la crisis europea de 1914 alentó en el mundo occidental la puesta en cuestión de la democracia parlamentaria y la búsqueda de modelos alternativos. Precisamente Ortega y Gasset fue uno de esos incansables defensores de la vertebración aristocrática de la sociedad. Este nuevo modo de entonar el discurso filosófico estuvo asociado con otro tema de índole dispar pero que en la época se tornaría progresivamente dominante dentro de las preocupaciones de los círculos político-intelectuales. "Una nación –había dicho Ortega– no puede vivir saludablemente sin una fuerte minoría de hombres reflexivos, previsores, sabios." El tema que así se instalaba (en el interior de la referida crisis del liberalismo y de las formas de representación parlamentaria) era el de la búsqueda de una nueva jefatura intelectual y moral.

Tras las huellas expresas de estas ideas se ubica otra vez Deodoro Roca cuando expresa:

> [...] la existencia de la plebe y en general la de toda masa amorfa de ciudadanos está indicando, desde luego, que no hay democracia. Se suprime la plebe tallándola en hombres. A eso va la democracia. Hasta ahora –dice Gasset [esto es, dice Roca que dice Ortega y Gasset]–, la democracia aseguró la igualdad de derechos para lo que en todos los hombres hay de igual. Ahora se siente la misma urgencia en legislar, en legitimar lo que hay de desigual entre los hombres.

En el ya referido congreso nacional, el mismo Roca había planteado con entera claridad un programa elitista, vanguardista y juvenilista-estudiantil:

> El mal ha calado tan hondo que está en las costumbres del país. Los intereses creados en torno de lo mediocre –fruto característico de nuestra civilización– son vastos. Hay que desarraigarlo, operando desde arriba la revolución. En la universidad está el secreto de la futura transformación.

Pero podía compartirse el progresismo sin formar en las filas de la "nueva sensibilidad". Tal sería el caso de las variantes culturales que esquemáticamente podemos colocar dentro de las corrientes del socialismo argentino, atenidas a una ideología y a una estética realistas y naturalistas. En el interior de este campo del reformismo socialista y progresista es preciso mencionar al grupo de Boedo, con autores como Álvaro Yunque, Nicolás Olivari, Leónidas Barletta, Elías Castelnuovo o Roberto Mariani, con su temática del mundo del trabajo y de denuncia de la injusticia social, que acompañaron con sus escritos, sus editoriales y su revista guía llamada *Claridad*.

"Modernos intensos", vanguardia y revolución

Paralelamente a estas versiones y a veces entrelazados con ellas, circularon en el campo cultural una serie de discursos desmarcados del espíritu reformista y gradualista hasta aquí considerado. Si forman parte de esa aceleración de la modernidad que se vive en esta posguerra en todo

Occidente, para calificar a quienes sostuvieron esta perspectiva que ahora analizaremos los agrupé con el nombre de "los modernos intensos". También pueden ser llamados "revolucionarios" cuando aparecen en el terreno de la política, como quienes forman dentro del recién creado Partido Comunista Argentino afiliado a la Tercera Internacional con centro en la triunfante revolución rusa. Si esto es legítimo, debemos consignar también como significativo el número extremadamente reducido de los adherentes a dicho partido. Más reducidas aún serán las filas de quienes simpaticen con las posiciones fascistas de Leopoldo Lugones. (La inclusión del fascismo dentro de una alternativa revolucionaria, que puede resultar llamativa, se aclarará al considerar precisamente esas posiciones de Lugones en el desarrollo de esta misma lección.) Si bien son minoritarias, resultan no obstante menos exiguas las manifestaciones radicalizadas en el terreno cultural, algunas de las cuales expondremos ahora.

Ya hemos dicho que la lectura del bergsonismo que Alejandro Korn practica es una lectura moderada. Y bien: es un buen modo de entrar en esta parte de la exposición decir que existieron quienes hicieron del mismo Bergson una lectura *radicalizada.*

Fue el caso del también francés Georges Sorel (1847-1922), fundador de la corriente revolucionaria conocida como anarco-sindicalismo. Explícitamente, Sorel se apoya en nociones aprendidas en los seminarios de Bergson en la Sorbona, y esa influencia es evidente en su libro más influyente, titulado *Reflexiones sobre la violencia,* de 1908. El pensamiento soreliano, propugnador de una alternativa al capitalismo centrada en la estrategia de la huelga general revolucionaria, tendrá presencia en la Argentina justamente en el movimiento anarco-sindicalista. Pero si entre nosotros este mismo movimiento sindical –a diferencia del anarquismo clásico, ya en retroceso en esos momentos– optó por una estrategia de negociación con el Estado, en otros sitios adquirió su influencia más rupturista respecto del capitalismo y el liberalismo. Así, no es casual que se encuentre la influencia explícita del sorelismo en la armazón teórica del fascismo por parte de su creador italiano, Benito Mussolini. Pero también es conocida esa presencia en el pensamiento revolucionario latinoamericano a través de la obra del peruano José Carlos Mariátegui, en la misma década de 1920. Lo que resulta común en estas corrientes, antagónicas en otros aspectos, es su carácter radical, extremista y más revolucionario que reformista.

En la Argentina de los años 20, esas expresiones aparecen en los escritos del intelectual cordobés Saúl Taborda y en la revista juvenil *Inicial*

ya mencionada. En ambos, la presencia de Sorel está impregnada de la influencia avasallante del colosal rupturismo de la filosofía de Nietzsche, una de las fuentes de inspiración para Sorel. Leamos una muestra elocuente de semejante espíritu en el libro *La crisis espiritual y el ideario argentino* de Saúl Taborda:

> Una generación rebelde, ardorosa, enamorada del riesgo, del peligro, de la violencia, acomete contra la existencia burguesa, muelle y anquilosada. Frente a sus principios forjados por la razón, postula el instinto y la intuición. [...] Ya la guerra misma fue heroísmo de masas. [...] Desde los días de Nietzsche y desde la prédica de Sorel, izquierdas y derechas intuyen la inconsistencia del pacifismo inventado por la cobardía interesada del yanqui sin eternidad y sin historia.

Se trata de afirmaciones que nada tienen que ver con el clima de *belle époque* de la presidencia de Torcuato de Alvear (1922-1928), descripto en la anterior cita de Córdova Iturburu (p. 204). Estamos entonces ante un ejemplo de la diversidad de posiciones dentro del campo intelectual, aunque el ambiente dominante es con largueza el "alvearista" en desmedro del rupturista y extremo que estamos considerando.

En esa dirección, también el grupo juvenil de la revista *Inicial*, de principios de la década de 1920, tendrá una fuerte y explícita influencia soreliana, y a partir de ella entonará discursos ideológica y políticamente radicalizados, que bien podían colocarlos cerca de las posiciones fascistas o bolcheviques, y que compartían con ellas su carácter antiburgués, antiliberal y extremista.

Para un público sin duda mucho más amplio, expresiones que salen del espacio de lo que he llamado "reformismo moderatista" se encuentran en las producciones de diverso tenor de los hermanos Discépolo y de Roberto Arlt.

Para entonces, Enrique Santos Discépolo compone letras de tango que inauguran una temática crítica y desencantada del mundo social que describe. Si muchas veces se piensa que los tangos de quien fue llamado "Discepolín" fueron escritos en la década de 1930, es precisamente porque en el imaginario generalizado ha resultado disonante incluirlos en el ambiente de bonanza económica y de progreso social de la década de 1920, y en cambio se los ha asociado con una expresión arquetípica de la llamada "Década Infame" de 1930. Pero basta citar algunos versos de *Qué vachaché* y recordar que su fecha de composición es

de 1923 para desmentir esta creencia, ya que en ellos se revela una sociedad que ha perdido los valores nobles y se ha entregado al dios del lucro sin espíritu:

> Lo que hace falta es empacar mucha moneda, / vender el alma, rifar el corazón, /.../ El verdadero amor se ahogó en la sopa, / la panza es reina y el dinero Dios. / ¿Pero no ves, gilito embanderado, / que la razón la tiene el de más guita? / ¿Que la honradez la venden al contado / y a la moral la dan por moneditas? /.../ ¿Qué vachaché? ¡Hoy ya murió el criterio! Vale Jesús lo mismo que el ladrón...

El mismo tono se percibe en algunas representaciones de los "grotescos" de Armando Discépolo (como *Mateo, Stefano* o *Relojero*), donde se verifica que allí se dibuja un mundo en franco proceso de descomposición, muchas veces asociado al fracaso de lo que (así como se habla del "sueño americano") podría llamarse el "sueño argentino". Esas piezas teatrales suelen mostrar los desechos del proceso inmigratorio.

En una de esas direcciones puede leerse la producción de esos años de Roberto Arlt. Dos observaciones al respecto: también la producción de Arlt está asociada, por su carácter "negro", disonante respecto del optimismo de los años 20, a la crisis de 1930. Nuevamente, para desmentir esta creencia basta recordar que sus obras narrativas *El juguete rabioso* y *Los siete locos* son de 1926 y 1929 respectivamente, y también se puede acudir a las *Aguafuertes porteñas* del período 1928-1930. La segunda observación es que, a diferencia de otras referidas dentro de esta corriente marginal al moderatismo de los años 20, las *Aguafuertes* nos ponen en presencia de textos que circularon con gran éxito de público, dado que se publicaron en el diario *El Mundo,* de alcance masivo y popular.

Pueden ustedes leer entonces con provecho, si ya no lo han hecho, las novelas de Arlt (sin duda uno de nuestros mejores escritores). Aquí tomaré las *Aguafuertes* para mostrar brevemente la "cara oculta de la Luna" de los años 20, es decir, ese lado oscuro que muestra la existencia de un "malestar en la cultura" en la Argentina de esa época. Antes, agregaré que esto nos indica que una cultura moderna, como lo era la de la Argentina en ese contexto, contenía una pluralidad de voces, que respondía a los diversos "mundos de la vida" que la componían. Así, de Arlt hay que decir que escribe desde cierto margen del campo cultural argentino, entendido éste a partir de un centro colocado en la revista *Martín Fierro,* con Borges y Oliverio Girondo como sus núcleos.

Podemos entonces leer esas crónicas publicadas en un matutino porteño de alto tiraje para ver qué imagen del Buenos Aires de fines de los años 20 nos comunican. No buscamos saber cómo era Buenos Aires, sino detenernos en la perspectiva desde la cual se la observa, la mirada de Arlt, que, como es habitual, selecciona lo que recorta y lo juzga según su propia escala de valores. Entonces, siguiendo aquellas crónicas es posible construir el mapa arltiano de Buenos Aires. Este mapa puede ser organizado en torno de dos polos contrapuestos: el barrio y la calle Florida, por un lado, y la calle Corrientes, por el otro.

El primero, el barrio, nos devuelve una imagen negativa. Para percibir la variedad de representaciones en esa sociedad, es interesante recordar que en el mismo momento las letras de tango están construyendo al barrio como un reducto familiar, ameno, protegido del anonimato de la gran ciudad y dador de todos los afectos primarios, al que la modernización de la ciudad está socavando. En una palabra, en la contraposición barrio-centro, el tango opta por el primero, mientras que Arlt invierte la elección, porque para Arlt el barrio es el reducto de la mediocridad de las clases medias, unas clases medias compuestas por comerciantes, por oficinistas y por ¡suegras! ¿Qué es lo que unifica a estas especies de la fauna porteña? El afán de ascenso social, posible mediante la mezquindad o un buen matrimonio de sus hijas, un ascenso social por el cual deberán pagar un precio muy alto, y que los condena a fingir, a simular un bienestar que no poseen, a pintar el frente de sus casas mientras el interior continúa deteriorándose.

La historia de la literatura argentina nos ha enseñado que, en la década de 1920, los escritores se dividieron en dos agrupamientos, que llevaron los nombres de dos calles-símbolo: Boedo y Florida. Boedo era el barrio popular y designaba al grupo de los escritores que cultivaba una literatura de compromiso social. Florida era la calle paqueta y cosmopolita que designaba a la vanguardia divertida y experimentalista de la revista *Martín Fierro*. En este contexto, ¿dónde estaba Arlt? En ninguno de esos dos espacios urbanos. Despreciaba al barrio, como vimos, y también a la calle Florida, a la que llamaba "la calle más despersonalizada que tiene Buenos Aires, la calle menos porteña que tenemos. Calle ñoña como la inofensiva Agua Florida. Yo me imagino que allí es donde nació la palabra *cursi*".

Arlt estaba en ese otro centro que era la calle Corrientes. Porque allí veía la marginalidad excepcional y la mezcolanza social, que en sus *Aguafuertes* describe poblada por "diarieros que se tutean con mujeres admirablemente vestidas. Señores con diamantes en la pechera que le

estrechan la mano al negro de un *'dancing'* [...]; una humanidad única, cosmopolita y extraña se da la mano en este único desaguadero que tiene la ciudad para su belleza y alegría". Esta vida transcurre con la intensidad que "sólo es posible al resplandor artificial de los azules de metileno, de los verdes de sulfato de cobre, de los amarillos de ácido pícrico que le inyectan una locura de pirotecnia y celos".

Lo que dota a la calle Corrientes de su carácter fascinante proviene de un efecto de la modernidad entendida como potenciadora al extremo de la intensidad y, por ende, de lo excepcional. En este aspecto encontramos una analogía evidente con aquel espíritu vanguardista extremo que hemos localizado en otras expresiones de la cultura nacional. El tema es realmente interesante; podemos encararlo desde otro ángulo para enriquecer su comprensión.

Sintetizando cosas ya vistas, digamos que en la década de 1920 los sectores tradicionalistas de la cultura se baten en retirada. Ya hemos dicho que Juan Agustín García, un intelectual de antiguo régimen, publica en 1922 *Sobre nuestra incultura*; el título revela su descontento y su desconcierto. Al igual que el último Joaquín V. González, García se lamenta con melancolía de todo lo que ya no está, de todo lo que la modernidad ha venido a disolver. En cambio, otras manifestaciones culturales pasan a ser dominantes y celebran la llegada de "los tiempos nuevos", según el título de un libro de entonces de José Ingenieros. Dentro de ellos me interesa rescatar dos fracciones: la de los modernos reformistas y la de los modernos intensos. Cada una de ellas tiene un tipo social modélico y una temporalidad diferenciada. Parece un trabalenguas, pero no lo será una vez que pueda desarrollar la idea, aun cuando repita cosas ya dichas.

Los reformistas tienen como modelo social el denominado "trabajador socialista": laborioso, responsable, que asiste a las bibliotecas populares y a las conferencias de la Sociedad Luz, sindicalizado e interesado en las cuestiones políticas. Este modelo también incluye la figura del burgués a la Franklin (laborioso, frugal, ahorrativo). Su temporalidad es la de un tiempo homogéneo, acumulativo, en el cual cada momento mantiene con los anteriores y sucesivos una articulación de relaciones necesarias; cada momento de ese tiempo es cualitativamente semejante a los demás, sólo que, al acumularse, avanza, progresa.

Los modernos intensos tienen como modelo social al desclasado, al marginal (inventores, vagos, aventureros, prostitutas, delincuentes). Su temporalidad está quebrada, es la del *batacazo* o la del aventurero, que en un instante que se sale del tiempo homogéneo y del cálculo burgués, cambia para siempre la vida.

No está de más concluir este apartado señalando que no estamos hablando de la realidad social argentina o porteña de esos años, sino de construcciones ideales de algunos intelectuales. Claro que esas construcciones estuvieron relacionadas con la realidad, no sólo por haber estado inspiradas en algunos de sus rasgos sino también porque contribuyeron a crearla. Pero asimismo es cierto que las tendencias hacia la radicalización, aunque existían en sectores minoritarios del campo intelectual, estaban presentes. Sin ir más lejos, la Reforma Universitaria albergaba ciertas tensiones que, con el correr del tiempo, se irían desenvolviendo con un sentido de radicalización y creciente politización. Entre sus postulados figuraba, como misión estudiantil, la de extender la cultura hacia sectores extrauniversitarios (la conocida "extensión universitaria"). Esta proyección social sería evaluada como insuficiente y aun como un fracaso con respecto a sus pretensiones originales. Pero cuando se habla en esos años del "fracaso de la Reforma Universitaria", generalmente se lo hace desde posiciones de izquierda, muchas veces inspiradas por el ejemplo de la revolución rusa de 1917 y animadas por el deseo de pasaje a una práctica política encuadrada en agrupamientos de la izquierda socialista o comunista. En general, junto con el ascenso del yrigoyenismo y los efectos culturales de la Gran Guerra, gravitaron sobre el campo intelectual argentino el bolchevismo y el fascismo que estaban emergiendo a escala internacional.

Vidas paralelas: José Ingenieros y Leopoldo Lugones

Bolchevismo y fascismo marcaron los límites extremos del espectro político de la época a escala internacional. Ambos florecieron sobre el fondo de la crisis liberal. En escala argentina, para observar la crisis del liberalismo y la radicalización por izquierda o por derecha disponemos de los derroteros disímiles pero igualmente antiliberales recorridos entonces por José Ingenieros y Leopoldo Lugones. Esto es, los dos intelectuales de mayor reconocimiento del período son aquí el síntoma de que el liberalismo ha perdido en buena medida su capacidad hegemónica. Es cierto que los caminos emprendidos por ellos son divergentes: Ingenieros saludará a la revolución rusa y se enrolará en las filas del antiimperialismo latinoamericanista; Lugones tomará la senda del nacionalismo autoritario con explícitas adhesiones al fascismo. No obstante, dentro de esas posiciones disímiles, comparten el rechazo a la democracia liberal y la búsqueda de una nueva representatividad política.

Para comenzar con el Ingenieros de estos años, diremos que sus posiciones políticas e ideológicas se articulan con variaciones que se producen tanto en su colocación respecto del poder político cuanto en su manera de seguir adherido al credo positivista. Ya nos habíamos despedido de Ingenieros hacia la fecha del Centenario, cuando a través de su libro *Sociología argentina* pudimos ver el modo en que pensaba la consolidación de una nación potencia en el Cono Sur americano, sobre la base de las ventajas de la Argentina en términos de medio y raza. Pero, hacia 1911, con motivo de la injusta postergación de su designación como profesor en la Facultad de Medicina (quizás por presiones de la iglesia católica), Ingenieros adopta una actitud no exenta de espectacularidad: renuncia a todos sus cargos públicos, cierra su consultorio, reparte su biblioteca y decide emprender un autoexilio hasta tanto siga en el gobierno el entonces presidente de la República, Roque Sáenz Peña.

En Europa escribe el libro destinado a desnudar lo que consideraba el clima aplastante y convencional que caracterizaría el estilo del presidente Sáenz Peña, a quien juzga culpable de aquella postergación académica. De allí surgirá la obra sin duda más exitosa de Ingenieros, *El hombre mediocre*, aparecido en 1913, que será una proclama de rebelión juvenilista y de exaltación del idealismo, sin duda atípico para el canon positivista desde su misma y célebre iniciación: "Cuando pones la proa visionaria hacia una estrella y tiendes el ala hacia tal excelsitud inasible, afanoso de perfección y rebelde a la mediocridad, llevas en ti el resorte misterioso de un ideal". Contrapartida del "hombre mediocre", los auténticos idealistas son profundamente creativos y están encarnados en una "selecta minoría" que se recluta entre la juventud, cuya misión consiste en rebelarse cuando en el país proliferan los apetitos materiales en el ambiente propicio de las burguesías sin ideales y entregadas a la acumulación económica.

En este razonamiento es preciso subrayar que en estos regímenes se margina al hombre extraordinario. Con este ensayo, Ingenieros se inscribe en la alabanza de aquellos que se elevan sobre las convenciones y la mediocridad. La exaltación del hombre superior y extraño en su propia sociedad tiene en esos años un referente central, Friedrich Nietzsche y su obra, dentro de la cual *Así habló Zaratustra* era un *best seller* de época. De allí que muchos jóvenes latinoamericanos hayan leído, probablemente sin saberlo, algunas entonaciones nietzscheanas pasadas por la prosa de Ingenieros, como en la década de 1920 lo harían con los relatos de Hermann Hesse del tipo de *El lobo estepario.*

Ingenieros construía así una moral para minorías que, traducida al ámbito de la representación política, desconfiaba de las mediocres mayorías y, por ende, del sistema parlamentario. Será este eticismo elitista el que impregna en forma progresiva los textos de Ingenieros y configura el estímulo movilizador de amplios sectores de las capas intelectuales en toda América Latina, prontamente engarzado con la Reforma Universitaria, la cual reconocería en Ingenieros a uno de sus maestros de la juventud latinoamericana. La obra se convirtió en lectura obligada de los jóvenes, en una escala de influencia hispanoamericana sólo equiparable al *Ariel* de Rodó. (Dicho sea de paso, una encuesta del diario *Clarín* de hace unos pocos años acerca de los ensayos del siglo XX ha vuelto a colocar este libro a la cabeza de ese listado.)

Con todo, más significativo para seguir el hilo de nuestro análisis es su recopilación de intervenciones titulada *Los tiempos nuevos,* a fines de la segunda década del siglo pasado. Los dos temas que recorren el libro son la guerra europea y la crisis social. El artículo destinado a comentar la primera se titula "El suicidio de los bárbaros", y en su desarrollo se produce una serie de modificaciones de su anterior registro ideológico. En principio, los "bárbaros" son los europeos, incluida la propia Francia, con lo cual la categorización de larga data que colocaba a la civilización en Europa y a la barbarie en América se ha invertido. América, y luego Latinoamérica, es considerada el territorio donde se realizarán los valores de la modernidad y la justicia social que no han podido cumplirse en el Viejo Mundo. Con estas afirmaciones Ingenieros compartía el americanismo distintivo de vastos sectores de la intelectualidad latinoamericana en esos años, y que incluso será promovido por algunos intelectuales extranjeros, como el ya citado Ortega y Gasset.

En "Ideales viejos e ideales nuevos", define con mayor precisión esa antinomia que recorre los tiempos modernos. El espíritu positivo surgió para Ingenieros con el Renacimiento, y ese inicio coincidió con el derecho al libre examen y a la ilimitada investigación de la verdad. Con ello, nuestro autor permanecía adherido fielmente al ideal ilustrado de la libertad de crítica y de la consigna kantiana del "¡Atrévete a saber!" y su consiguiente programa pedagógico de penetración del conocimiento en todas las capas de la sociedad como condición de un buen orden social.

Ese legado fue encarnado por "minorías revolucionarias", las mismas que animaron las revoluciones norteamericana y francesa, y más tarde por las revoluciones sudamericanas. Por eso, en este nuevo artículo (escrito en 1918, cuando los ejércitos alemanes aún parecen más cercanos

a la victoria), Ingenieros retoma anteriores fidelidades. "Mis simpatías –escribe– están con Francia, con Bélgica, con Italia, con Estados Unidos, porque esas naciones están más cerca de los ideales nuevos." Pero extiende esas simpatías a un espacio novedoso y de largas consecuencias sobre su modo de mirar la escena internacional. "Mis simpatías, en fin –agrega–, están con la revolución rusa, ayer con la de Kerensky, hoy con la de Lenin y de Trotsky."

A su entender, la guerra que asoló a Europa no es una consecuencia de la innata maldad de los seres humanos, sino "la consecuencia natural, estricta, inevitable, del régimen capitalista". A pesar de las buenas intenciones del presidente norteamericano Wilson, los ideales fueron vencidos por los intereses materiales, o por lo que se llamará los "intereses creados", ante los que claudicaron tanto los burgueses como los políticos. Frente a estas fuerzas retrógradas se levantaron las clases trabajadoras; la revolución rusa se postulaba como un ejemplo colosal de ese fenómeno.

Con ese espíritu, Ingenieros analiza este proceso revolucionario, cuyas líneas generales presenta ante el público argentino en una conferencia pronunciada en un teatro porteño el 8 de mayo de 1918. El fenómeno es interesante, porque se trata sin duda de una de las primeras recepciones de la revolución rusa entre nosotros. La información con la que organiza su discurso está tomada de medios norteamericanos, revistas argentinas como *Claridad*, españolas, la francesa *Clarté!* de París, de La Internacional Comunista alguna nota del diario ruso *Izvestia* (que Ingenieros hará traducir para su *Revista de Filosofía*). El lugar que Ingenieros se construye para emitir dicho discurso aparece explicitado en el siguiente pasaje:

> Sin la mordaza de intereses creados ni el acicate de beneficios personales, en la plena independencia de opinión que sólo puede tenerse renunciando a todo lo que no sea producto del propio esfuerzo, no perteneciendo a ningún partido o comunión política, no deseamos engañarnos ni nos interesa engañar a otros.

Ingenieros se autodefine como un intelecto puro, absolutamente desinteresado y no perteneciente ni a las clases enriquecidas ni a las necesitadas, "porque la fortuna o la miseria no pueden dar serenidad de juicio a quien no la ha adquirido en las severas disciplinas del estudio y de la meditación". De este modo, diseña su lugar discursivo apelando a viejos y nuevos instrumentos legitimadores de la palabra verdadera. Viejo,

muy viejo (puesto que remite a los orígenes de la filosofía griega), es el argumento de que la verdad está donde no está el interés, y que por ende el intelectual debe practicar una suerte de ascesis, de desprendimiento purificador que lo coloque en condiciones de detectar y enunciar la verdad. Más novedoso es el hecho de que ahora para ello también es menester no pertenecer "a ningún partido o comunión política". Podría objetarse que el tema que lo convoca, nada menos que la revolución rusa, es un tema altamente político. Sin duda lo es, e Ingenieros no lo ignora, sólo que cuando dice "política" y "políticos" ya ha arrojado esos términos en el interior del campo de los intereses creados. La política cae así bajo el desprestigio de la política entendida como profesión, que a través del parlamentarismo violaría la representación de los auténticos intereses sociales. Esto es, esa "mala política" ha quedado impugnada como parte de la crisis del liberalismo.



El mayor obstáculo a ese progreso ha sido el régimen actual de representación, puramente cuantitativa e indiferenciada; no se ha tenido en cuenta que "el pueblo" es un conjunto de funciones sociales distintas y que para representarlo eficazmente es necesario "organizar" el pueblo, pues las zonas o distritos son heterogéneos y absolutamente irrepresentables. A esa expresión bruta del sufragio universal se la ha llamado Democracia, sin más resultado que desacreditar el vocablo; el actual parlamentarismo, en vez de representar necesidades y aspiraciones bien determinadas, expresa vagas tendencias de la voluntad social, corrientes de intereses indefinidos, mal canalizados y siempre expuestos a desbarrar.

José Ingenieros (1920), "La democracia funcional en Rusia", en *Los tiempos nuevos*, Buenos Aires, Losada, 1990.

Sobre ese vacío dejado por la política y los políticos, avanza el rol del pensamiento y de los intelectuales. En esa línea, Ingenieros se pliega a un movimiento extendido en esos años a escala internacional y que desde Francia, liderado por Henri Barbusse, Anatole France y Romain Rolland, tiene como órgano de expresión de sus ideas e ideales a la revista *Clarté!* (Tomándola como modelo, encontraremos en la década de 1920 en diversos lugares de América Latina, incluyendo la Argentina, publicaciones periódicas de izquierda con el mismo nombre: *Claridad*.)

Ahora bien: ¿cómo presenta y *se* representa la revolución rusa? Una primera y fundamental respuesta a esta cuestión la encontramos en su artículo "La democracia funcional en Rusia". Allí interpreta la aparición del sistema de organización en *soviets* como parte de una nueva filosofía política, que viene a ser justamente opuesta a la representación parlamentaria en tanto instancia que falsea la soberanía. La falsea porque si bien la soberanía moderna ha sido afirmada como un derecho individual y contra los privilegios de clase, al hacerlo distribuyó la representación cuantitativamente. Si bien obtuvo así la disgregación de los privilegios del antiguo régimen, al mismo tiempo suprimió el carácter funcional de la representación. Es a esa representación funcional a la que es preciso retornar, retorno que Ingenieros cree ver en el fenómeno de la Rusia soviética. Esas "funciones" son concebidas como parte natural del organismo social (a diferencia de la artificialidad representativa que construyen los políticos profesionales), y entre ellas enumera a los representantes de los intereses de la producción, la circulación y el consumo de las riquezas; representantes de la agricultura, la industria, el comercio, los bancos; de los capitalistas y de los trabajadores. Pero no sólo deberán estar representadas las funciones económicas, sino también las educativas, morales y jurídicas.

Este tipo de representación política es el que Ingenieros cree ver realizado en Rusia: "La llamada 'república federal de los soviets' no es, en efecto, otra cosa que una primera experiencia del sistema representativo funcional". Así, un consejo o *soviet* es "una corporación o sindicato técnico de escultores, de economistas, de ferrocarrileros, de higienistas, de músicos, de arquitectos, de zapateros, de sociólogos, de aviadores". Basta que citemos la definición del término "corporativismo" tomado del *Diccionario de política* de Bobbio y Matteucci, para reconocer que lo que Ingenieros llama "democracia funcional" no es sino un sistema corporativista semejante al que un par de años más tarde implantará el fascismo de Mussolini en Italia. Dice el mencionado *Diccionario*: "El corporativismo es una doctrina que propugna la organización de la colectividad sobre la base de asociaciones representativas de los intereses y de las actividades profesionales (corporaciones)". En cuanto a las repercusiones en su propio país, Ingenieros, fiel a su concepción de la historia, considera que tarde o temprano todos los movimientos políticos y sociales europeos repercuten en América, y que ello no podrá dejar de suceder respecto de la influencia de la revolución rusa.

Por cierto, la unidad de fines no excluye disparidades acerca de los medios. Así, Ingenieros afirma que los políticos creen posible el socia-

lismo a través de acciones parlamentarias; los obreros, mediante la acción sindical organizada; los intelectuales, por una previa revolución de los espíritus. De todos modos, son las circunstancias de cada caso las que determinan la correcta elección de los medios. Por ello, sería legítimo que en Rusia se haya pasado a la acción insurreccional, dado que, "excluido el criterio de la colaboración de clases, fue inevitable establecer la llamada dictadura del proletariado". Pero –aclarará una y otra vez– las "aspiraciones maximalistas" serán muy distintas en cada país, tanto en sus métodos como en sus fines. En cada sociedad, el maximalismo será la tendencia a realizar el máximo de reformas posibles dentro de sus condiciones particulares. Pero al adherir al proyecto de constitución de una Internacional del pensamiento, Ingenieros enuncia una serie de medidas básicas a partir de las cuales imaginar el reordenamiento social y político. Ellas son, en el plano interior, la implementación de un federalismo con base en las funciones sociales; la representación proporcional de las entidades productivas en los cuerpos deliberativos; la extensión del control social a todos los ramos de la producción y del consumo; la posesión colectiva de los medios de producción por los productores técnicamente organizados; la eliminación de los parásitos del trabajo humano; la educación integral laica; la defensa de la libertad de pensamiento, entre otras. Junto con ello, predice que "el capitalismo está condenado a desaparecer por sus fallas intrínsecas".

Ahora bien: cuando atendemos a las características con las que piensa el capitalismo, percibimos que se trata de una concepción sin duda diferenciada de la concepción de los marxistas, tanto socialistas como comunistas. En rigor, se trata de una definición que se hallaba de algún modo presente en sus textos juveniles (en un folleto titulado "Qué es el socialismo" y en el periódico *La Montaña*), esto es, en aquellos en los que su visión del capitalismo se presenta con claras improntas de origen anarquista. Dicha definición se apoya en la categoría de "parasitismo" y se entrelaza con categorías más morales que económicas. Así, en el citado "Enseñanzas económicas de la revolución rusa", leemos que la condena a muerte del régimen capitalista deriva de la formación en su seno de una clase parasitaria instalada entre los productores y los consumidores. Es esta clase parasitaria la que "posee los resortes políticos del Estado, dispone de la complicidad moral de las iglesias dogmáticas y se apuntala en la violencia de ejércitos y policías". La desaparición de esta clase parasitaria es lo que Ingenieros identifica con la revolución social que se habría producido en Rusia.

Entonces, la revolución por venir ha de reposar sobre las "fuerzas morales", encarnadas en esa vanguardia de las minorías del saber y de la virtud. Es también lo que a su entender ocurrió en la revolución bolchevique, donde "la minoría ilustrada del pueblo ruso, con una clarividencia sólo igualada por su energía, arrancó el mecanismo del Estado a las clases parásitas y lo puso al servicio de las clases trabajadoras". La energía que pusieron en esa empresa sólo fue posible por tratarse de "hombres que no eran políticos profesionales". Por todo eso, la humanidad se encuentra en una encrucijada que es mucho más que un conflicto económico y social, porque para Ingenieros se está ante una confrontación decisiva entre dos concepciones morales. De esa lucha Ingenieros predice el triunfo de los revolucionarios, porque "ha comenzado ya, en todos los pueblos, una era de renovación integral".

Desde otro lugar del campo intelectual, aunque compartiendo la idea de crisis, el Leopoldo Lugones con el que nos encontramos luego de *El payador* aún prosigue su etapa vinculada al liberalismo, para romper estrepitosamente (es decir, "a la Lugones") con éste a principios de la década de 1920 e iniciar su prédica en la línea del autoritarismo fascista.

Durante la guerra, Lugones asume una misión militante en contra de la neutralidad. Mantiene entonces su modelo de una república liberal restrictiva, abierta a la influencia de los focos civilizados, y recelosa de algunos costados de la inmigración. Coherente con ello, durante la guerra publicó numerosos artículos destinados a la prensa argentina, especialmente al diario *La Nación*, desde donde difundió un comprometido apoyo a la causa de los Aliados y contra la política oficial de la neutralidad. En 1917, reunió dichos artículos y los publicó en un libro con el título de *Mi beligerancia*. Allí, las causas de la guerra son atribuidas a un exceso de militarismo y a la reemergencia de la barbarie encarnada en el germanismo. Francia aparece así como tierra de la libertad, distinción que, a su entender, torna ineludible el apoyo activo a la causa de los Aliados. Dicho de otro modo, la guerra no es una guerra de intereses sino un combate entre principios e ideales, y la Argentina debe tomar el partido de aquellos que corporizan los ideales de la civilización.

Concluida la guerra, la prédica política de Lugones no cesará, pero la derrota de Alemania despeja el camino para que su crítica se centre en lo que será visto como el principal enemigo: el comunismo. En 1919, publica dentro de esta campaña un libro al que titula *La torre de Casandra*. La elección del título es una autocolocación de su figura político-

Entonces, la revolución por venir ha de reposar sobre las "fuerzas morales", encarnadas en esa vanguardia de las minorías del saber y de la virtud. Es también lo que a su entender ocurrió en la revolución bolchevique, donde "la minoría ilustrada del pueblo ruso, con una clarividencia sólo igualada por su energía, arrancó el mecanismo del Estado a las clases parásitas y lo puso al servicio de las clases trabajadoras". La energía que pusieron en esa empresa sólo fue posible por tratarse de "hombres que no eran políticos profesionales". Por todo eso, la humanidad se encuentra en una encrucijada que es mucho más que un conflicto económico y social, porque para Ingenieros se está ante una confrontación decisiva entre dos concepciones morales. De esa lucha Ingenieros predice el triunfo de los revolucionarios, porque "ha comenzado ya, en todos los pueblos, una era de renovación integral".

Desde otro lugar del campo intelectual, aunque compartiendo la idea de crisis, el Leopoldo Lugones con el que nos encontramos luego de *El payador* aún prosigue su etapa vinculada al liberalismo, para romper estrepitosamente (es decir, "a la Lugones") con éste a principios de la década de 1920 e iniciar su prédica en la línea del autoritarismo fascista.

Durante la guerra, Lugones asume una misión militante en contra de la neutralidad. Mantiene entonces su modelo de una república liberal restrictiva, abierta a la influencia de los focos civilizados, y recelosa de algunos costados de la inmigración. Coherente con ello, durante la guerra publicó numerosos artículos destinados a la prensa argentina, especialmente al diario *La Nación*, desde donde difundió un comprometido apoyo a la causa de los Aliados y contra la política oficial de la neutralidad. En 1917, reunió dichos artículos y los publicó en un libro con el título de *Mi beligerancia*. Allí, las causas de la guerra son atribuidas a un exceso de militarismo y a la reemergencia de la barbarie encarnada en el germanismo. Francia aparece así como tierra de la libertad, distinción que, a su entender, torna ineludible el apoyo activo a la causa de los Aliados. Dicho de otro modo, la guerra no es una guerra de intereses sino un combate entre principios e ideales, y la Argentina debe tomar el partido de aquellos que corporizan los ideales de la civilización.

Concluida la guerra, la prédica política de Lugones no cesará, pero la derrota de Alemania despeja el camino para que su crítica se centre en lo que será visto como el principal enemigo: el comunismo. En 1919, publica dentro de esta campaña un libro al que titula *La torre de Casandra*. La elección del título es una autocolocación de su figura político-

intelectual, porque Casandra en la mitología griega es una sacerdotisa troyana a quien nadie cree, no obstante la exactitud de sus anuncios. Lugones defiende así el acierto de sus predicciones y posiciones ante la pasada guerra. Así, se configura como uno de los pocos que no creyó en el triunfo alemán, único punto en que coincidieron radicales y conservadores. "El pueblo, como es natural, se equivocó junto con ellos", dado que este pueblo estaba "envilecido por el lucro y ebrio con esa triste libertad electoral".

Reparemos en la nueva posición de Lugones, porque evoca a su modo la actitud del Ingenieros de unos años antes. Ahora Lugones ya no encuentra oídos receptivos dentro de la clase gobernante, ni de hecho ni de derecho. De hecho, porque el gobierno yrigoyenista no requiere los servicios del intelectual, en especial del intelectual que es Lugones. De derecho, porque el propio Lugones se encuentra alejado del sistema de ideas y valores que el nuevo elenco gobernante expresa. Vemos entonces que Lugones como intelectual adopta dos posiciones básicas. Por una parte, se autoconstituye como una moderna Casandra, como un "profeta clamando en el desierto", con una voz tan verdadera como escasamente escuchada. De manera que cuando Lugones "mira hacia arriba", hacia el Estado, encuentra unos personajes con los que no tiene nada que ver y con los que nada quiere saber. Cuando mira "hacia abajo" encuentra a un pueblo que concibe como ignorante, "porque es analfabeto el infeliz para desgracia de mis pecadoras letras". El escritor sigue escribiendo, pero sabe que lo hace para una minoría. Esta minoría ya no está tampoco entre los políticos, que han pasado a formar parte en bloque de un mundo de decadencia y mediocridad incapaz de ser portador de los auténticos valores. Incluso la política como actividad, como práctica, le parece innoble, y por eso escribe en este libro: "Yo no hago política ni la haré porque me repugna".

En estos años esa minoría parece ser abstracta, un lugar virtual. Lugones aún no ha encontrado lo que Ingenieros ha localizado en las juventudes idealistas, protagonistas de la Reforma Universitaria y del antiimperialismo latinoamericanista. Lugones encarna entonces una figura ya conocida por nosotros que recorre el mundo de los intelectuales occidentales: un personaje en busca de una nueva jefatura intelectual y moral, de un nuevo sujeto capaz de dirigir un proceso nacional asentado en valores nobles. Esa búsqueda concluye en los primeros años de la década de 1920, cuando decide que ese nuevo sujeto es *el Ejército Argentino.*

Para entonces, Lugones ha incluido en *La torre de Casandra* un artículo de título arquetípico ("Ante las hordas") que explica sus temores y su

nueva posición. Esta referencia a las hordas recuerda otra vez las imágenes de Cané referidas a un círculo, a un grupo asediado, amenazado por una eventual invasión. En la tradición occidental esa imagen evoca la amenaza y la invasión de los "bárbaros" penetrando en la Europa civilizada (en Grecia, en Roma). En su presente, Lugones considera que esas hordas son las masas comunistas o, como se decía en la época, las masas "maximalistas". Para colmo, prevé que la influencia comunista no tardará en llegar nada menos que a China, porque allí también impera "el espíritu colectivista". Ese espíritu colectivista congenia más, a su entender, con la monarquía que con la república.

> La dictadura proletaria –escribe– es la sustitución de la dictadura nobiliaria bajo una misma tiranía permanente: ideal de esclavos que, como es natural, debía nacer en una autocracia militarista. Pues el socialismo, no hay que olvidarlo, es un invento alemán.

Frente a este peligro, la voz de Lugones todavía clama por una estrecha alianza panamericana con el liderazgo norteamericano. No obstante, entre esas posiciones de 1919 y las que sostendrá cuatro años más tarde, publicadas en un libro llamado *Acción*, ya se ha producido la modificación intelectual y política que convertirá a Lugones en un referente del nacionalismo autoritario. No se trata de un singular itinerario personal, sino de representaciones políticas e intelectuales surgidas del contexto nacional e internacional ya conocido.

Otro dato de significativa relevancia en la radicalización derechista del pensamiento de Lugones se conecta con la situación económico-social de esos años de la Gran Guerra, caracterizada en la Argentina por una crisis de inusitada severidad, que implicó un descenso notorio del salario real y un altísimo porcentaje de desocupación, calculado entre el 12 y el 19 por ciento. Esta situación se combinaba con una mayor permisividad por parte del gobierno radical hacia el movimiento obrero, de manera que la conflictividad social creció y se expresó en numerosas huelgas y movilizaciones. El punto crítico de ellas se alcanzó en la llamada Semana Trágica de enero de 1919, con un importante saldo de obreros muertos durante la represión. Las clases dominantes y los sectores del orden vieron estos acontecimientos sobre el telón de fondo de los sucesos que en Rusia habían desembocado en la revolución bolchevique. Comenzaron así a organizarse en agrupaciones nacionalistas y anticomunistas, como la Liga Patriótica.

En ese contexto, la figura de Leopoldo Lugones le sumará al movimiento nacionalista su enorme prestigio de escritor nacional y un ámbito privilegiado de difusión de sus ideas. Vale la pena recordar al respecto que la prédica ferozmente antiliberal del Lugones de los años 20 tiene lugar desde las páginas del diario *La Nación*. Es cierto también que su particular visión del proceso histórico y sus adhesiones teóricas (nietzschismo, alabanza del paganismo y denostación del cristianismo) harán de Lugones un personaje disonante con otros afluentes del nacionalismo de derecha argentino, en especial dentro del contingente proveniente del catolicismo.

Sea como fuere, ya en 1923 aparecen las primeras muestras contundentes del viraje ideológico que se ha producido en Lugones. Ese año pronuncia una serie de conferencias organizadas por la Liga Patriótica; la que se titula "Ante la doble amenaza" sintetiza las nuevas adhesiones ideológicas de nuestro autor. La primera amenaza es la difusión del pacifismo, es decir, de aquello que pocos años antes Lugones había defendido y difundido. Este pacifismo conllevaría una política de desarme del Ejército y la Marina que podía resultar letal para la defensa de la soberanía nacional en un mundo que ha ingresado en un período de paz armada. La otra amenaza residiría en la presencia invasora de "una masa extranjera disconforme y hostil". No se trata, prosigue, de desconocer el legado pro inmigratorio de los padres fundadores, pero sí de reaccionar ante esa extranjería activista que ha protagonizado las últimas grandes huelgas, trayendo desde afuera la discordia. "A la discordia la han traído de afuera", dice y repite Lugones a lo largo de la conferencia. Si esto es así, ello significa, en un razonamiento estratégico en su alocución, que no hay guerra civil en la Argentina, sino una guerra nacional contra esos extranjeros. Esto fortalece un argumento xenófobo y de legitimación de los verdaderos "dueños de la patria":

> La condición de ciudadano comporta dominio y privilegio para administrar el país, porque éste pertenece exclusivamente a sus ciudadanos, en absoluta plenitud de soberanía. Nosotros ejercemos el gobierno y el mando. Somos los dueños de la constitución. Del propio modo que la dimos, podemos modificarla o suprimirla por acto exclusivo de nuestra voluntad. Su residencia [de los extranjeros] es siempre condicional respecto a su soberanía, mientras que ésta no lo es respecto a ninguna voluntad extranjera. Somos los dueños del país. Y de tal modo, si sólo quedáramos mil argentinos entre diez millo-

> nes de extranjeros residentes, seríamoslo sin duda; porque cuando esto dejara de suceder, el hecho revelaría que el pueblo argentino habría también dejado de existir bajo una dominación extranjera.

Lugones emite un mensaje que no admite lecturas demasiado divergentes. Ante esta doble amenaza, el recurso salvador pasa por un acto de fe nacionalista, por la reactivación del patriotismo como religión. "Tenemos –proclama Lugones– que exaltar el amor de la Patria hasta el misticismo, y su respeto hasta la veneración." Una manera de mostrar ese patriotismo es adoptar medidas de expulsión de quienes propagan las ideologías comunistas. La consigna no puede ser más clara: "Tenemos que afrontar virilmente la tarea de limpiar el país, ya sea por acción oficial, ya por presión expulsora, es decir, tornando imposible la permanencia a los elementos perniciosos, desde el malhechor de suburbio hasta el salteador de conciencias". También es preciso criticar a esos argentinos pudientes que como muestra de falso humanitarismo han contribuido con dinero para socorro de los hambrientos de Rusia, pero permanecieron insensibles cuando "nuestra peonada obrajera del interior sucumbía al hambre, la miseria y los contagios".

Luego, dentro del estilo oratorio y retórico de época, pasa a saludar a cada una de las provincias argentinas y algunos de sus grandes hombres. Llama la atención que aún permanezcan en su ideario patrio los héroes del panteón liberal: Rivadavia, Sarmiento, Mitre. En cambio, no sorprende que al final convoque a los presentes a un juramento patrio, y que al hacerlo diga que "en este instante siento que todo el país jura por mi boca"... No debemos dejar de citar al final la explícita alabanza del régimen fascista: "Italia acaba de enseñarnos cómo se restaura el sentimiento nacional bajo la heroica reacción fascista encabezada por el admirable Mussolini".

Un año más tarde, Lugones sumará a estos pronunciamientos el hallazgo del nuevo sujeto político destinado a recomponer una nación que ve desquiciada por estas amenazas. Se trata del célebre "Discurso de Ayacucho", con el cual se refiere a ese otro discurso que pronunció en Lima en 1924, como parte de la comitiva oficial, en conmemoración de la batalla de ese nombre que puso fin al dominio español sobre estas tierras de América. Su frase más conocida y citada es la que dice: "Ha sonado otra vez, para bien del mundo, la hora de la espada". Esto significa que las fuerzas armadas deben hacerse cargo de salvar la contradicción que aparece en nuestros países entre la autori-

dad y la ley. La ley son las constituciones liberales del siglo XIX, pero ocurre que ese sistema –dice– está caduco. Entonces se impone lo que considera la solución necesaria: "El ejército es la última aristocracia, vale decir, la última posibilidad de organización jerárquica que nos resta entre la disolución demagógica". Aquí Lugones ha encontrado aquello en cuya búsqueda había partido en la inmediata posguerra: una nueva jefatura política.

De todas estas maneras, los discursos aquí referidos hallaban su lugar, con entonaciones reformistas o radicales, en el formidable vacío cultural abierto por la crisis del liberalismo, y encontraban diferentes fuentes de alimentación en los tópicos y estilos de la "reacción antipositivista".

Pero todavía cuando Yrigoyen volvía plebiscitado a la presidencia de la República en 1928, el país competía exitosamente en diversos indicadores con las naciones más desarrolladas del mundo. En los dos años siguientes, la crisis económica mundial y el golpe de Uriburu conmoverán hasta los tuétanos a una sociedad que veía abruptamente cancelado su pacto con un destino en el que había leído las señales de un progreso indefinido. Con ello cambiarían de manera notoria las condiciones de producción y recepción del discurso, y se abriría una época crítica que la literatura de ideas de los años 30 explorará en forma obsesiva.

Entonces, Lugones considera que ha arribado la hora de poner en práctica sus ideas: estrechamente asociado al golpe de ese año encabezado por el general José Félix Uriburu, se dice que su mensaje de asunción fue redactado por nuestro escritor. De hecho, poco antes del golpe Lugones publicó su nuevo libro, *La patria fuerte*, editado por el Círculo Militar. A estas adhesiones seguirá el desengaño del fracaso del régimen de Uriburu. En los últimos años de su vida, Lugones revisa sus posiciones anticristianas y se acerca al catolicismo. En febrero de 1938, se suicida con cianuro en el recreo El Tropezón del Tigre. Las causas de esta determinación todavía son objeto de discusión.

Lección 8

La cultura intelectual en la década de 1930

El impacto de la caída de Wall Street en 1929 y la crisis social y política de comienzos de los años 30 son episodios que marcan una profunda ruptura que afecta de modo decisivo ciertas autoimágenes argentinas largamente construidas, relacionadas con la creencia en la excepcionalidad de este país y su destino de grandeza. La fractura de esta representación lanza a los intelectuales a la búsqueda de causas que expongan las razones para lo que se visualiza como el rotundo fracaso de un proyecto de país. Algunos, como es el caso de los hermanos Irazusta y en general la corriente conocida como el "revisionismo histórico", intentarán dilucidar ese fracaso a partir de reconstrucciones históricas que impugnan el proyecto de nación liberal moderna que resultó hegemónico durante el siglo XIX. En otros casos, como el de Martínez Estrada, predomina una indagación intuicionista de una "esencia" argentina y/o hispanoamericana, que se considera afectada por males irremediables.

1930 es el año que marca una gran ruptura en la historia argentina moderna. Crisis económica, crisis política y social, crisis cultural. Ninguno de los grandes registros de la vida de una nación escapó al derrumbe. Por eso, a escala mundial, fue una crisis que excedió ampliamente la debacle de un esquema económico. Al respecto suelen citarse las palabras de un contemporáneo, Karl Polanyi, quien en su libro *La gran transformación* caracterizó la crisis así:

> El fracaso del patrón oro apenas hizo otra cosa que fijar la fecha de un acontecimiento que era demasiado grande para haber sido causado por él. Nada menos que una destrucción completa de las instituciones nacionales de la sociedad del siglo XIX acompañó a la crisis en una gran parte del mundo, y por todas partes estas instituciones fueron cambiadas y refor-

Lección 8

La cultura intelectual en la década de 1930

El impacto de la caída de Wall Street en 1929 y la crisis social y política de comienzos de los años 30 son episodios que marcan una profunda ruptura que afecta de modo decisivo ciertas autoimágenes argentinas largamente construidas, relacionadas con la creencia en la excepcionalidad de este país y su destino de grandeza. La fractura de esta representación lanza a los intelectuales a la búsqueda de causas que expongan las razones para lo que se visualiza como el rotundo fracaso de un proyecto de país. Algunos, como es el caso de los hermanos Irazusta y en general la corriente conocida como el "revisionismo histórico", intentarán dilucidar ese fracaso a partir de reconstrucciones históricas que impugnan el proyecto de nación liberal moderna que resultó hegemónico durante el siglo XIX. En otros casos, como el de Martínez Estrada, predomina una indagación intuicionista de una "esencia" argentina y/o hispanoamericana, que se considera afectada por males irremediables.

1930 es el año que marca una gran ruptura en la historia argentina moderna. Crisis económica, crisis política y social, crisis cultural. Ninguno de los grandes registros de la vida de una nación escapó al derrumbe. Por eso, a escala mundial, fue una crisis que excedió ampliamente la debacle de un esquema económico. Al respecto suelen citarse las palabras de un contemporáneo, Karl Polanyi, quien en su libro *La gran transformación* caracterizó la crisis así:

> El fracaso del patrón oro apenas hizo otra cosa que fijar la fecha de un acontecimiento que era demasiado grande para haber sido causado por él. Nada menos que una destrucción completa de las instituciones nacionales de la sociedad del siglo XIX acompañó a la crisis en una gran parte del mundo, y por todas partes estas instituciones fueron cambiadas y refor-

> madas hasta el punto de casi no poder ser reconocidas. El Estado liberal en muchos países fue reemplazado por dictaduras totalitarias, y la institución central del siglo –la producción basada en los mercados libres– fue sustituida por nuevas formas de economía. El fracaso del sistema internacional, aunque precipitó la transformación, ciertamente no hubiera explicado su profundidad y contenido. [...] La historia fue ajustada al cambio social; el destino de las naciones fue unido a su papel en una transformación institucional.

En suma, se había quebrado irremediablemente la matriz en la cual las naciones del siglo XIX construyeron una nueva definición institucional de las relaciones entre sociedad y política; relaciones que habían quedado organizadas en torno a los regímenes constitucionales, los parlamentos y los sistemas de partidos políticos, y cuya premisa básica era el individualismo. Sin embargo, como muchos historiadores han demostrado, numerosos indicios sugieren que el principio individualista y el organicista coexistieron a través de los dos siglos de historia de la representación hasta la crisis de los regímenes liberales del siglo XX, cuando en media Europa fueron experimentados nuevos proyectos de representación de naturaleza declaradamente corporativa: en la Italia fascista, el Portugal de Salazar, la España franquista o la Francia de Vichy.

En escala nacional, se trató de la caída de un modelo de desarrollo económico que había colocado a nuestro país en los primeros puestos de la economía mundial. Además, ese crecimiento había estado acompañado por la distribución de la riqueza. De hecho, los salarios de los trabajadores argentinos eran equivalentes a los de los países europeos más desarrollados, y superaban ampliamente a los de naciones como Italia y España. La movilidad social ascendente dio a luz una de las sociedades más equitativas de toda América. La enseñanza pública en todos sus niveles alcanzaba estándares destacados, y en los sectores de la alta cultura institucional la Argentina podía ostentar algunos títulos de orgullo en el contexto latinoamericano.

De allí que entre nosotros la crisis no sólo desató las consecuencias que se experimentaron en toda la economía mundial, sino que además resultó agigantada por significar un mentís, un brusco despertar de un sueño de grandeza que parecía haberle estado garantizado por una especie de pacto con Dios o con el destino. Desde entonces se alteró profundamente el lugar real que la Argentina había ocupado en "el concierto de las naciones".

A la crisis económica se le superpuso la crisis política. El golpe de estado encabezado por el general José Félix Uriburu es el dato más notorio para avalar esa consideración, teniendo en cuenta que se trataba de la primera vez desde 1862 que se interrumpía la sucesión constitucional del orden presidencial por vía de la fuerza.

La década que se inauguraba con esos hechos ha quedado configurada en la representación de los argentinos con la caracterización que de ella formuló un periodista nacionalista: "la década infame". La infamia de la Década Infame residiría en la práctica sistemática del fraude electoral, la corrupción instalada en esferas estatales, la desocupación que siguió a la crisis económica mundial desatada en 1929, que algunos estimaron hasta en el 28 por ciento.

Esos hechos aplastantes ocluyeron otros hechos del período. Por ejemplo que, después de todo, la Argentina fue uno de los países del mundo que más rápidamente salió de esta crisis. Ya hacia 1932, los registros de la historia económica nos informan que la economía argentina ha comenzado a recomponerse. En 1935, estos mismos indicadores señalan que se está produciendo un fenómeno de industrialización basado en la producción de bienes que sustituyen a otros que antes se importaban. De paso (pero esto tardará una década en ser percibido socialmente), este proceso industrializador está generando en el conurbano bonaerense un crecimiento sustancial de nuevos componentes obreros provenientes de migraciones que ahora son internas, dado que se ha cortado el flujo europeo.

Por decepcionante que parezca, este desfase entre realidad y representaciones suele ser algo habitual. Es decir, que resulta difícil ser contemporáneo del propio presente. Lo cierto es que, desde el punto de vista que nos interesa, la crisis del 30 quedó fijada en la memoria social como la época sin más de las ollas populares y del pacto Roca-Runciman como símbolos de la injusticia social y de la entrega del país al imperialismo inglés.

Aunque, en rigor, esto que llamo "desfase" es incorrecto, puesto que los contemporáneos otorgan sentidos a estos fenómenos confrontándose no con otras sociedades o con otras naciones, sino con su propio pasado. Además, porque los confrontan con su propio horizonte de expectativas, con lo que suponen que les espera como un dato previsible. De allí que, tanto en términos colectivos como individuales, fenómenos análogos producen visiones diferentes en sociedades diferentes. Se sabe por ejemplo que la crisis económica que acompañó a la Primera Guerra Mundial fue más grave que la crisis del 30. Sin embargo, no ha que-

dado registrada más que en los libros de historia económica. (Para terminar con esta deriva y trasladándonos por un instante al presente, podemos preguntarnos cómo quedará finalmente recordada y representada la muy reciente –y sin embargo tan lejana– crisis de 2001, que los economistas consideran también más profunda que la crisis del 30.)

Volviendo a la década de 1930, hoy sabemos que la espectacularidad de la caída argentina impidió durante bastante tiempo ver el dinamismo creativo en el terreno de la producción cultural de esos años, plasmado en la conformación de agrupamientos, la realización de congresos, la edición de libros y revistas y la creación de editoriales tan relevantes como Losada, Sudamericana o Santiago Rueda. A través de esos emprendimientos intelectuales, se tomaron posiciones respecto de la interpretación de la crisis. Las intervenciones más significativas provinieron de las fracciones nacionalista, católica, liberal y de izquierda. Esas intervenciones construyeron discursos variados para responder a las preguntas acuciantes que formulaban la crisis del presente y la crisis de futuro que ella también había abierto. Tomemos ahora las tres intervenciones más significativas al respecto, protagonizadas por el revisionismo histórico, el grupo *Sur* y la versión de la izquierda argentina.

El revisionismo histórico

Este movimiento constituyó uno de los fenómenos más notorios de esa década en el campo cultural. Para responder a los motivos de la crisis, el revisionismo acudió a la historiografía, con el supuesto de que en el pasado nacional se encontraba el punto de extravío del destino nacional. De aquí surgirá una versión exitosa hasta nuestros días, que dice más o menos así: en la Argentina existe una "historia oficial", que ha sido elaborada por los vencedores o por los dueños del poder, y esta historia oficial ha ocultado la historia verdadera, la historia real, la historia profunda y esencial. La historia argentina oficial es así (y ése será el título de un libro revisionista) *la historia falsificada*.

Se trata de una corriente de pensamiento animada por intelectuales provenientes de la derecha católica, aunque algunos tienen otros orígenes, sin excluir a otros provenientes del Partido Demócrata Progresista, esto es, el partido fundado por Lisandro de la Torre en 1914. Estos escritores habían sido parte fundamental de la experiencia iniciada en diciembre de 1927 con la publicación del periódico *La Nueva República*, dirigida por Rodolfo Irazusta. Allí se define un programa antiliberal

que coloca a la nación como eje articulador de todo su pensamiento, y a la soberanía nacional como el valor político supremo, según un contenido que, en mayo de 1928, Ernesto Palacio define así:

> El nacionalismo persigue el bien de la nación, de la colectividad humana organizada. Considera que existe una subordinación necesaria de los intereses individuales al interés de dicha colectividad y de los derechos individuales al derecho del Estado. Frente a los mitos disolventes de los demagogos erige las verdades fundamentales que son la vida y la grandeza de las naciones: orden, autoridad, jerarquía.

Junto con esto, promoverán en general una recuperación del legado hispánico-católico. En el programa que exponen en el primer número del periódico, se parte de la evaluación de que la Argentina se halla inmersa en una profunda crisis moral de larga data; crisis en la que están comprometidas las clases dirigentes ("sobre todo las universitarias"), y de la cual es preciso salir mediante la impugnación radical al positivismo como ideología del proyecto que desembocó en el fracaso, y a través de un renacimiento espiritual que debe ser de índole religiosa. Definían así un "republicanismo autoritario antiliberal", convencidos al fin de que "los principios de libertad e igualdad sin restricciones que son el fundamento de la democracia hacen imposible toda organización, la cual no vive sino de diferencias y del sometimiento de unas partes a otras". Esta oposición terminante se hará extensiva a los movimientos que consideran herederos del liberalismo secularizador –como el socialismo y el comunismo– y, en rigor, a toda corriente doctrinaria que, desde la Reforma protestante, haya encarnado, como escribirá César Pico, "el espíritu satánico de la civilización moderna".

El texto fundador de esa tradición historiográfica se titula *La Argentina y el imperialismo británico*, aparecido en 1934 y cuyos autores son los hermanos Julio y Rodolfo Irazusta. Socialmente, estos escritores provenían –como muchos de los miembros del movimiento– de familias tradicionales. Este periódico es rabiosamente antiyrigoyenista y apoyará en forma activa el golpe de 1930. Se trata de un nacionalismo elitista, con marcas explícitas de entronque con la vieja línea del pensamiento reaccionario y conservador, activado como reacción ante la Revolución Francesa. Los hermanos Irazusta valoran así a Edmund Burke, un notable intelectual inglés que en 1790 escribió *Reflexiones sobre la Revolución Francesa*, un libro de denuncia del proceso francés y de los males de la

modernidad en la política. Esto es, el señalamiento de las consecuencias a su entender catastróficas a partir del momento en que una sociedad decide sustituir el criterio de legitimidad del Antiguo Régimen, fundado en la monarquía, por el nuevo criterio de legitimidad fundado en la soberanía popular.

Los Irazusta han hecho una muy provechosa experiencia intelectual en Europa, lo cual explica el carácter destacado de sus intervenciones, en donde suelen remitir al republicanismo clásico e insistir, una y otra vez, en que república y democracia no son sólo diferentes sino antagónicas, puesto que "la nueva república" en la que piensan es una república aristocrática. Este mensaje no se distinguía en ningún aspecto del pensamiento de derecha de otras partes del mundo. Pero si es cierto que podía resultar excesivamente general, el éxito de su prédica en la Argentina se produjo cuando los Irazusta articularon esta visión con el relato histórico nacional. Ello ocurre en el citado *La Argentina y el imperialismo británico*, cuyo subtítulo es *Los eslabones de una cadena. 1806-1933.*

Aquí se parte de la defección coyuntural de la clase dirigente argentina en 1933, pero se la explica como consecuencia de una falla estructural que constituye la base misma de la clase dominante nacional, por lo cual el subtítulo del libro habla de *Los eslabones de una cadena* que se extiende de 1826 a 1933. Precisamente en el tercer capítulo ("Historia de la oligarquía"), describen un sector social que ha recorrido el camino de decadencia que conduce desde la aristocracia hasta la oligarquía, pasando del gobierno de los mejores, según los criterios de un republicanismo aristocrático, al gobierno de unos pocos que identifican los intereses de la nación con los de su propio grupo.

Las dos primeras partes del libro se abocan al análisis del pacto Roca-Runciman, firmado por el gobierno argentino con Inglaterra en 1933. En ese pacto la Argentina realizaba una serie de concesiones para seguir manteniendo cierta cuota de su comercio exterior, compuesta fundamentalmente de carne vendida al Reino Unido. Esa actitud será considerada por el nacionalismo como una auténtica burla a la soberanía nacional.

El capítulo que más nos interesa es el tercero, en el cual se relata la "historia de la oligarquía". Allí se postula que el pacto Roca-Runciman es el último "eslabón de una cadena" y que el primero se forjó con el tratado firmado por Rivadavia con la banca Baring. Todos esos eslabones de lo que consideran la entrega del patrimonio nacional al extranjero son resultado necesario del accionar de una clase social dirigente que ha dejado de ser una aristocracia para degenerar en una oligarquía.

Lejos entonces de lo que podría suponerse (en el sentido de encontrar una fuerte impugnación a Inglaterra), se trata de abrir un juicio a esta clase dirigente argentina que no ha estado a la altura de las circunstancias. Podría decirse que aquí retornan viejos temas, algunos de los cuales hemos visto en lecciones anteriores: aquella sospecha de Miguel Cané, de Lucio V. López y de otros acerca de que la clase dirigente argentina decaía, inficionada de valores que no eran los valores republicanos y aristocráticos; de una clase dirigente que ha perdido su legitimidad para conducir la nación, precisamente por no haber estado en condiciones de defender los intereses nacionales y la soberanía nacional.

Por otra parte, los hermanos Irazusta instalan en la política el factor a partir del cual develar y narrar la historia, puesto que piensan que en ella se inscriben las determinaciones capaces de modificar las sociedades y la historia. Por ello no escriben una historia económico-social al modo como la estaban practicando los socialistas, los comunistas, los marxistas como Aníbal Ponce, quienes explicaban una situación de dependencia respecto de Inglaterra fundada en un razonamiento que buscaba en la economía las reglas de inteligibilidad del proceso histórico. Incluso para ellos, y explícitamente, el ejercicio mismo de la historiografía es una función política. En su *Ensayo sobre Rosas*, de 1935, Julio Irazusta lo expresa acabadamente: "Es casi inevitable hacer política cuando se hace historia. El que no se ha formado un criterio definido sobre la política de un país, difícilmente podrá comprender los fenómenos históricos del mismo".

En otras palabras, los hermanos Irazusta afirman que el escándalo que acaba de ocurrir con la firma del tratado Roca-Runciman es un escándalo *político*. Y lo es porque el sector gobernante ha puesto sus intereses, ligados a la economía agroexportadora, por encima de los intereses nacionales. Pero no porque la economía agroexportadora resulte cuestionable en sí misma. En realidad, en el libro se dice que sería conveniente que la Argentina contara con cierto desarrollo industrial, sobre todo para crear fuentes de trabajo, pero con una "tendencia a la armonía económica entre la manufactura y los productos fáciles del agro argentino". En este terreno no van más allá de la concepción del ministro Federico Pinedo, uno de los fundadores del Partido Socialista Independiente, que entonces formaba parte del gobierno del general Justo. Él promueve cierto proceso de sustitución de importaciones, pero expresando que frente a la caída de los términos que regulaban el mercado internacional, al lado de la rueda mayor agropecuaria argentina,

tenía que crearse una "rueda menor" industrial; es decir, que la industrialización aparece no como un proyecto estratégico o dominante, sino que está destinada a paliar los efectos más dañinos de la crisis, junto con el mantenimiento del predominio de la economía agroexportadora tradicional.

Si el pacto Roca-Runciman devela esa relación de dependencia respecto de Gran Bretaña, la respuesta a esa asimetría debe buscarse en el terreno de la política. Por todo ello, la historia encargada de dar sentido y ofrecer una explicación será, en suma, una historia política, aquella donde se inscriben las determinaciones capaces de modificar las sociedades. Ahora bien, lo que acaba de suceder ante sus ojos con la firma del pacto con Inglaterra no es para ellos un hecho aislado o circunstancial. En rigor, forma parte de una conducta política que se hunde tan lejos en el pasado nacional que coincide con la configuración misma de la Argentina, lo cual significa para los Irazusta que se identifica con el momento fundacional de la *Argentina liberal.*

Ese momento lo fechan en el período rivadaviano y más específicamente en 1825, año en que Rivadavia firma el pacto con Inglaterra para el pago de la deuda. Establecen así una filiación entre aquel pacto y el presente, y esa filiación es otra vez eminentemente política. En definitiva, la política rige a la economía, tal como se ve en la siguiente cita:

> [...] es por fidelidad a un hecho político, no a un principio económico, que el tratado de 1933 continúa el de 1825. En efecto, es la dependencia argentina de Inglaterra, no la libertad de comercio, lo que ambos establecen.

Observemos aquí el uso (y la eficacia argumentativa) del anacronismo: súbitamente, el presente se aplasta en el pasado, 1933 es igual a 1825. Es decir, prácticamente no hay historia, porque falta la sustancia de la historia que es el tiempo: no es que la historia transcurra *en* el tiempo, sino que la historia *es* tiempo. En el relato de los Irazusta vemos que los diferentes contextos temporales no cuentan. (Por vías muy diversas, el libro de los Irazusta se parece mucho, en este aspecto, al de Martínez Estrada que veremos en breve.)

Sobre ese razonamiento, pues, se instala el enjuiciamiento a una elite que no ha estado a la altura de los intereses *nacionales.* La pregunta que se impone es ¿por qué no lo ha estado? Para responder a esta cuestión, *La Argentina y el imperialismo británico* apela a una serie de argumentaciones que en realidad pueden rastrearse hasta la Generación del 37. Se

es sólo ese presente el que hay que denunciar, sino que es preciso escribir la genealogía de esa elite antinacional. Su historia es la historia de la dependencia argentina, y ésta se identifica con la historia de esa aristocracia devenida oligarquía, que será la historia misma del liberalismo argentino.

El incremento de la intromisión europea, con la venida de los franceses, era fruto de la política rivadaviana de prosperidad antes que de patriotismo, de abandono de la política por el comercio, como si esta no dependiera de aquella para ser beneficiosa a un país. [...]. Mas que una teoría política, sus ideas eran una religión, la religión del progreso y la civilización. No la civilización de la cruz, carcomida y condenada a la disolución, sino la del capital extranjero, el progreso material en todas sus manifestaciones. Poseídos de la intolerancia correspondiente a su ardor, habían rehusado su colaboración al hombre que, con amplitud de miras, invitaba a esos jóvenes recién salidos del colegio a acompañarlo en su obra de restauración, no sólo política sino cultural. No dependió de Rosas el que la fuerza de aquellas inteligencias no se canalizara en beneficio de la patria. Pero la canalización en ese sentido era imposible. Porque, de no ceder sus miembros uno por uno a los halagos de la temprana distinción, el espíritu de la Asociación de Mayo era inconciliable con el espíritu de la Restauración. Esta se basaba en los principios tradicionales del orden. Aquella en el trastorno de esos principios. El arraigo nacional del Restaurador ofuscaba a esos jóvenes que no vivían sino con la imaginación puesta en el extranjero. La Suma del Poder no les repugnaba sin duda tanto como la índole del que disponía de ella, y sobre todo el uso a que la destinaba. Tal vez les pareciera bello emplear la fuerza, encarcelar, fusilar, pero no como lo hacía Rosas, para que el país no se disolviera en una serie de republiquetas, sino, como Rivadavia y Lavalle, para establecer aunque fuese en un solo punto del país un núcleo de vida europea, cortado sobre el patrón de París o de Londres, de preferencia lo último, bien libre, es decir, bien protestante, bien civilizado, es decir, bien extranjero.

Rodolfo y Julio Irazusta, *La Argentina y el imperialismo británico. Los eslabones de una cadena. 1806-1933*, Buenos Aires, Tor, 1934.

Entonces, es preciso rehacer la *verdadera* historia, ya que el liberalismo no sólo construyó materialmente una historia opuesta a los intereses nacionales, sino que luego conformó un relato historiográfico destinado a autojustificarse. Ya "esa montaña de errores" que se llama Rivadavia y sus sucesores ha sido escamoteada por esa historiografía. Dicha tarea de falsificación no ha sido por lo demás sólo un recurso librado a la retórica y el relato. Sostienen que ha habido una falsificación literal, material, decidida en el ocultamiento de documentos: "Andrés Lamas (abuelo de nuestro canciller) expurga los archivos históricos". Aquí la continuidad de la traición se ha convertido ya en una continuidad de familias, de linajes, y en una tarea literal de falsificación de la historia.

Para responder a la pregunta acerca de los motivos del tratado Roca-Runciman, los hermanos Irazusta han considerado necesario reconstruir la historia de la oligarquía argentina. Es esa historia la que ha desembocado en el desventajoso tratado con Gran Bretaña, porque "la posición de nuestros recientes negociadores estaba determinada por la historia". Esa historia comienza antes de 1852, antes de Caseros, lo cual se afirma de manera explícita, y de un modo que ilustra cierta matriz del pensamiento de los Irazusta: "En cuanto es posible fijar con precisión el nacimiento de los seres morales, la oligarquía argentina vio la luz el 7 de febrero de 1826", con la presidencia de Rivadavia. Porque –y esto es importante– Rivadavia encarnó e impulsó el progreso, pero ocurre que el progreso resultó opuesto a la independencia, a la soberanía nacional. El libro termina diciendo: "Dada la historia que hemos narrado, el empleo de los oligarcas en la diplomacia era lo menos indicado, y su comportamiento difícilmente podía diferir del que ha sido". Se trataría de una clase que ha desviado su destino nacional, y el pacto no es sino una consecuencia de esa traición de la clase dirigente. Ésta es la denuncia contra la oligarquía, junto a la cual se realiza también el enjuiciamiento de la ideología de la que era portadora: el liberalismo.

De ahí en adelante el mensaje será claro: se trata de localizar una nueva clase dirigente que, desde la política y el antiliberalismo, reinstale principios y criterios de soberanía nacional. Estamos entonces ante una reflexión sobre una elite desde otra elite. Acá no hay ningún reclamo a las masas ni ningún reclamo de reconocimiento del pueblo en tanto sujeto activo, como sí lo habrá en el nacionalismo populista de Arturo Jauretche. Estamos ante una clase dirigente que se ha separado de los intereses nacionales. En cambio, en el caso del nacionalismo populista se trata de una clase dirigente que se ha divorciado de los sentimientos y de los intereses nacionales *y populares*. Aunque lo que sí existe

en el nacionalismo aristocrático o de derecha es la necesidad de un liderazgo fuerte que cuente con una adhesión jerarquizada y subordinada de las masas.

Por fin, lo que los argentinos conocen en el presente es "la historia falsificada por los emigrados y difundida por los maestros exóticos de reciente importación". En esta cita puede verse cómo se construyen dos enemigos de la visión nacionalista: los "unitarios", los letrados abstractos y antinacionales, por una parte, y la inmigración, por la otra. De la conjunción de estos males es fácil inducir la figura que encarnará al anti-Rosas y, por consiguiente, al depositario de todos los males nacionales: Domingo Faustino Sarmiento; esa "caricatura de Estados Unidos, pero despojada de orgullo, de potencialidad, de ambición", como lo califican.

La sustitución de la aristocracia por la oligarquía trajo como consecuencia la promoción de diversas medidas y estrategias reñidas con la verdadera nacionalidad: la enseñanza laica, el anticriollismo, el antihispanismo, el privilegiamiento de las ciudades frente al campo, el predominio de los políticos profesionales. De allí que el libro alcance su realización cuando observa esos antivalores que forman parte de la constelación de ideas y creencias de Julio Roca, hijo del que fue presidente de la República y ahora jefe argentino de la delegación negociadora con Runciman.

> El jefe de nuestra delegación no podía pues decirles a los ingleses que su deseo de invertir capitales en nuestro suelo era anterior a ningún llamado, puesto que desde temprano dieron famosos aldabonazos en nuestra puerta, y al fracasar con los cañones volvieron con la sonrisa, sin condiciones de ninguna especie.

Esto es fundamental: aquí se cierra el círculo de las desgracias nacionales. Esa oligarquía antinacional se había aliado con Inglaterra. Nacía así el antiimperialismo inglés ya que hasta entonces había existido en la elite conservadora un antiimperialismo norteamericano. Este antiimperialismo quedará fijado de modo indeleble en el imaginario nacional cuando el nacionalismo encuentre un motor fuertemente movilizador, el cual remite a un territorio irredento, a un territorio segregado de la nación por la ocupación de una potencia extranjera: las Islas Malvinas.

Sobre la base del señalamiento de aquel error de Rivadavia, se reinstala la contrapartida positiva, encarnada en Rosas. Esto no es novedoso en absoluto. Desde las últimas décadas del siglo XIX ya la historiografía

liberal se había encargado de matizar la figura de Rosas. Tenemos así la historia de Saldías, la historia de José María Ramos Mejía, la historia de Ernesto Quesada, que contienen juicios altamente favorables a la figura de Rosas. De manera que esta revisión (y es bueno subrayarlo) proviene del fondo mismo del pensamiento liberal.

Sea como fuere, quedaba así propuesta una lectura de la historia argentina que invertía el panteón de la historiografía liberal, y que se fundaba sobre otros valores, distintos. La historia había sido, así, *revisada* y explícitamente instalada en el centro de un debate político. Hacer historiografía implicaba la asunción de una función política, incluso podría decirse que era concebida, a veces, como idéntica a la política. La repercusión de esta versión, con sus argumentaciones, sus ideologemas, incluso su estilo polémico, fue realmente importante en sectores sociales amplios en nuestro país. El "revisionismo histórico" se convirtió en una suerte de sentido común de los argentinos, o de numerosos argentinos, a la hora de observar su propio pasado.

Esa lectura, que reclutó numerosas adhesiones intelectuales, recalcaba el tópico de las "dos Argentinas": la del interior, resistente a la modernización, que alcanzaba una visibilidad que se tornaba en culpabilización del litoral o en paradigma de la verdadera argentinidad. Por tanto, el paso posterior consistió en proseguir una línea nacida a principios del siglo XX y reivindicativa de los caudillos del interior enfrentados a la culta Buenos Aires (Facundo Quiroga, "el Chacho" Peñaloza).

El grupo *Sur*

Entre los campos del nacionalismo católico integrista y del comunismo, y en torno de Victoria Ocampo, se configuró un grupo altamente significativo de la cultura argentina de los años 30, del cual habla a las claras la mención de algunos pocos de sus tantos nombres: Eduardo Mallea, Jorge Luis Borges, Oliverio Girondo, Adolfo Bioy Casares, Ezequiel Martínez Estrada, Leopoldo Marechal, Bernardo Canal Feijóo, a los que se sumó una serie de intelectuales extranjeros como Alfonso Reyes, Pedro Henríquez Ureña, Waldo Frank, Amado Alonso, Roger Caillois, Maritain, Drieu la Rochelle, entre otros. El eje aglutinador del grupo fue la revista *Sur*, financiada por la generosa fortuna de su directora, proveniente de una familia del patriciado agropecuario argentino.

La gran variedad de sus colaboradores y la extensa producción realizada a lo largo de más de una década (la revista había alcanzado los

ciento veinte números hacia 1944) tornan compleja la tarea de determinar una ideología del grupo. Empero, a partir de sus intervenciones es posible diseñar algunos de los rasgos centrales de su proyecto intelectual. Podríamos colocarla dentro de esta categoría: "liberalismo aristocrático, espiritualista y cultural". Veamos qué debe entenderse por esto.

Uno de los temas que la convocan es el de la responsabilidad de los intelectuales. Este carácter o mandato dirigido a los intelectuales se encuentra dentro de la preocupación del francés Julien Benda en *La traición de los intelectuales*, un libro de amplia repercusión en esos años. A ello se le agrega en *Sur* la conocida búsqueda de época –entonada desde Ortega y Gasset– de una nueva jefatura intelectual y moral encarnada en selectas minorías del espíritu.

El grupo *Sur* transmitió así un mensaje elitista y cosmopolita. Pero este cosmopolitismo no renunció a la propia circunstancia ni a la empresa misional de expresarla. Porque era el mismo Ortega quien había señalado que cada realidad individual y colectiva tenía su propia circunstancia, su propio pasado, su propia configuración socio-cultural, su propia geografía, su propia problemática. Esto es lo que la diferenciaba de cualquier otra, lo que impedía tomar recetas hechas y simplemente importarlas y aplicarlas. Por otra parte, esta realidad única debía ser expresada, y esta expresión era la misión de los intelectuales (donde el término "misión" significa tanto un emprendimiento como un mandato casi religioso).

En la década de 1920, el dominicano Pedro Henríquez Ureña –que luego residirá en la Argentina hasta su muerte, en 1946– había dado a conocer un libro de título evocativo de una célebre obra de Pirandello: *Seis ensayos en busca de nuestra expresión*. Se trata en todos estos casos de la creencia de una realidad esencial, americana o nacional, que no alcanza a encontrar su auténtica expresión, es decir, lograr que la apariencia guarde correspondencia con la esencia de la realidad.

Para cumplir tal misión, y otra vez siguiendo a Benda, el intelectual no debe involucrarse en las pasiones políticas inmediatas sino que debe ubicarse por encima de sus conflictos cotidianos y colocar su mirada en objetivos últimos, estratégicos, profundos. Citemos un artículo que en 1933 publicó en sus páginas *Leo Ferrero* ("Carta de Norte América, ¿Crisis de elites?"): "El juego político no tiene nada que ver, en cierto sentido, con la actividad invisible y constante de las elites, que se realiza sobre un plano moral y –diría yo– casi metafísico". Si esto es así, se debe a que la crisis en curso es definida efectivamente como moral y por tanto requiere para su resolución una actitud también moral.

Así como otros plantean una salida política que puede buscarse en el fascismo o el comunismo, el grupo *Sur* elegirá una "tercera vía" en esa época de extremos ideológicos. Para ello, algunos de sus miembros más prominentes encontrarán un estilo de fundamentación en el personalismo cristiano de Mounier, así como en las posiciones del católico democrático también francés Jacques Maritain. Entre el individualismo y el colectivismo, militarán en esa línea en pro de la persona en tanto dimensión espiritual de los seres humanos. Desde el bando católico de la revista *Criterio*, monseñor Franceschi lo comprendió perfectamente: "La orientación general de *Sur* –escribió– es hacia un cristianismo sin sobrenaturalismo y sin Iglesia, [...] hacia formas político-sociales de un democratismo liberal".

A su vez, aquella misión debía partir de individuos que operaran desde su interioridad una autoexigencia de reforma de sí mismos. Sobre estos lineamientos, no resulta difícil reconocer a un miembro de esa comunidad espiritual de "los menos" en el personaje que Eduardo Mallea construye en *Historia de una pasión argentina*, aparecida en 1937, como parte sana e invisible de un país cuyas zonas perceptibles lo muestran sumido en una crisis de disolución. Esta perspectiva explica la ausencia de referencias, en la revista *Sur*, a la situación política nacional, hasta el punto de que ni siquiera el encarcelamiento de Ricardo Rojas fue denunciado, así como tampoco existieron menciones al Congreso Eucarístico Internacional de 1934.

De todos modos, esta defensa de la especificidad y prioridad del quehacer cultural no implicó una falta de compromiso con cuestiones que de hecho se tornaban políticas, fuere porque en ellas se jugaban orientaciones cruciales de una sociedad o bien porque incluían representaciones diversas del lugar que la propia nación debía ocupar en el mundo. De esa manera, acontecimientos de la envergadura de la guerra civil española y de la Segunda Guerra Mundial demandarán y obtendrán los pronunciamientos de la revista, los que, aun con vacilaciones (todavía en 1934, Mallea y Ocampo pronunciaron conferencias en la Italia fascista), terminaron ubicándose del lado de las tendencias antiautoritarias.

Tal como había ocurrido con los intelectuales europeos en el período de entreguerras, también en la Argentina la política irrumpía con una potencia capaz de fragmentar la autonomía del campo. *Nosotros* era el título de la revista que desde principios del siglo había permitido la confluencia de escritores ubicados en diversas posiciones políticas. Al cerrarse la década de 1930, *Sur* descubrirá que ese "nosotros", fundado

en el compartido carácter de intelectual, estaba amenazado ante la dificultad –y la pertinencia– de mantenerse más allá de la tormenta que barría el planeta en esos años cruciales.

Otro integrante notable del grupo *Sur* fue el poeta Ezequiel Martínez Estrada (1895-1964). Sin embargo, su fama no se asentó sobre su labor poética sino sobre su ensayística, especialmente sobre su libro *Radiografía de la pampa*, aparecido en 1933.

Para caracterizar rápidamente a este tipo de ensayística se la ha descripto a partir de su método de abordaje de la realidad nacional, al que se ha denominado "intuicionismo ontológico". El intelectual se posiciona frente a la realidad dispuesto a detectar su esencia a través de una suerte de visión inmediata (precisamente, el verbo *intuire* en latín significa "ver"). Este abordaje ya no recurre al intelecto, al razonamiento, según el modelo de la cultura científica, sino a una potencia de la conciencia habilitada para captar la realidad en sí misma, dentro de una constelación de ideas que forman parte de la reacción contra el positivismo.

A partir de esta breve aclaración es posible determinar que el ensayo prototípico de la década de 1930, *Radiografía de la pampa*, se inscribe dentro de estas características, las cuales en verdad han sido elaboradas en el período anterior. De hecho, es en la década de 1920 cuando aparecen escritos y ensayos de intelectuales extranjeros que así reflexionan sobre la realidad americana. Ortega y Gasset publica varios artículos en esta dirección ("Carta a un joven argentino que estudia filosofía", 1924; "Hegel y América", 1928; "La pampa... promesas", 1929); el alemán Hermann Keyserling, que en 1929 visita la Argentina, edita las *Meditaciones sudamericanas*. Incluso un ensayo considerado prototípico de la década de 1930, *El hombre que está solo y espera* de Raúl Scalabrini Ortiz, en realidad cabe perfectamente dentro de los cánones generados en los años 20 a partir de las vanguardias literarias.

Estas consideraciones tienden a alertar acerca del cuidado que es preciso adoptar al realizar periodizaciones, en este caso en el ámbito de la historia de la cultura. De todos modos, *Radiografía de la pampa* tiene rasgos específicos de la ensayística de los años 30. Para ampliar el panorama, podríamos decir que una buena parte del ensayo de corte positivista a principios del siglo pasado estuvo dedicada a dar cuenta de lo que se percibía como "los males latinoamericanos". Estos males fueron visualizados sobre el trasfondo ofrecido por la exitosa experiencia nacional de los Estados Unidos de América. La pregunta que entonces animaba aquellos ensayos científicos era ¿por qué aquí no ocurre lo

que ocurrió en el Norte? Sabemos que muchas de las respuestas estuvieron orientadas en clave racial, y en ese sentido el pronóstico argentino no fue tan pesimista como el de otros intelectuales hispanoamericanos de países donde el fondo indígena subsistente era mucho más considerable. Además, si bien la experiencia argentina generaba en las elites algunas dudas y temores, en general podía exhibir una serie de éxitos, sobre todo al cotejarla con otras experiencias hispanoamericanas.

Ahora bien: al arribar a la década de 1930, las nuevas elites intelectuales están en el seno de un proceso nacional que, por primera vez en más de medio siglo, ha experimentado severos impactos. Es preciso reiterar que esta crisis excede en mucho el plano económico. En rigor, es una crisis que afecta imágenes argentinas largamente construidas: la creencia argentina en la excepcionalidad y el destino de grandeza de este país y en expectativas reales e imaginarias depositadas en la movilidad social ascendente.

En esa ensayística de los años 30, la Argentina es construida como un país que ha perdido el norte, y que debe arreglar cuentas con su propia conciencia. Se trata de ensayos que se preguntan por las razones de esa crisis (¿dónde está la culpa?) y que suelen deslizarse hacia temas de identidad nacional (¿qué somos, cómo somos los argentinos?). Para tramitar esas preguntas se utilizarán distintas estrategias.

En el caso de *Radiografía de la pampa*, Martínez Estrada realiza una sorprendente "des-historización" de la realidad nacional, es decir, que allí la descripción de los distintos fenómenos que conformarían la esencia de la Argentina adopta la forma de estructuras naturales, de capas geológicas que en cada instancia repiten lo mismo, una suerte de eterno retorno de males que definen un país sin alternativas, sin destino. Así, desde su comienzo se nos muestra que el nuevo mundo descubierto por los españoles "había nacido de un error, y las rutas que a él conducían eran como los caminos del agua y del viento". En ese nuevo mundo, la futura Argentina es Trapalanda, una ciudad de oro macizo que los conquistadores imaginaron pero que nunca existió, y en lugar de plegarse a un sano principio de realidad siguieron construyendo fantasmagorías que, en un efecto de ciénaga, profundizaron las frustraciones.

En forma sintomática, el libro se cierra retomando la polaridad sarmientina entre civilización y barbarie, pero con la confesión de un fracaso, puesto que la civilización se redujo a prácticas del "como si", consistentes en la aplicación de una serie de disfraces, simulacros y espejismos, de seudoestructuras inadecuadas para configurar la auténtica y profunda realidad nacional. "Y así –dice en *Radiografía de la pampa*– se

añadía lo falso a lo auténtico. Se llegó a hablar francés e inglés; a usar *frac*, pero el gaucho estaba debajo de la camisa de plancha."

En el sexto y último capítulo de *Radiografía de la pampa* se nos ofrece la explicitación del modelo que ha guiado el proyecto ensayístico de Martínez Estrada. No es casual que al principio de ese mismo capítulo cite a George Simmel (1858-1918), filósofo alemán de quien adopta una idea central. Esta idea central, que Simmel caracteriza como "la tragedia de la cultura", forma parte de la filosofía vitalista que desde fines del siglo XIX nace y se expande desde Alemania y Francia. Dicho rápidamente para los fines de esta lección, Simmel considera que existe una tensión nunca resuelta definitivamente entre "el alma y sus formas" o entre el espíritu objetivo y el subjetivo. Para explicarlo mejor: Simmel concibe la vida como una realidad multiforme y fluyente a la cual la cultura trata de in-formar, es decir, de dar forma. En determinadas épocas se produce una correspondencia entre la vida y la cultura, entre el alma y sus formas, pero la vida erosiona esa correspondencia y entonces la cultura objetiva, manifiesta, queda cristalizada como una cáscara vacía, vaciada de sentido, porque ha perdido toda relación con la subjetividad. La cultura se convierte así en una "seudoestructura", en un simulacro de estructuras en las que alma y forma ya no alcanzan correspondencias.

He aquí enunciada la tesis concreta de Martínez Estrada sobre la realidad nacional: "Nosotros hemos construido por influjo de hombres de talento, de la variada y contradictoria aportación del inmigrante y de la adaptación del nativo, *falsas formas* que no concuerdan ni con el paisaje ni con el volumen total de la vida ni con su orientación nacional". Faltos de estructuras ancestrales, prosigue, debimos imitarlas. ¿Un ejemplo entre muchos? La ciudad de La Plata, a la cual "bastaría restarle ciertos elementos artificiales que la sostienen para que esa ciudad se desmoronara, se deshabitara y el campo entrase otra vez por sus calles".

Al final de este recorrido por una zona de *Radiografía de la pampa*, recordemos que el tema de la simulación había motivado a principios del siglo un ensayo de José María Ramos Mejía titulado *Los simuladores del talento*. En él se denunciaban conductas sociales destinadas a enmascarar las carencias propias para obtener una figuración mayor de la justificada por los méritos. Esa realidad profunda ocultada por apariencias es uno de los elementos centrales a través de los cuales también Eduardo Mallea escribe su *Historia de una pasión argentina*, donde reencontramos la dicotomía entre una Argentina visible y otra invisible, que remite a la relación entre las formas y su expresión.

En *Radiografía de la pampa*, esta visión se ha universalizado y ha tomado un formato metafísico que la protege de algún modo de cualquier referencia o desmentida histórica. Dicho de otra manera: el problema argentino no es histórico sino ontológico y se encuentra, por ende, en las entrañas del ser nacional. Si es ontológico y no histórico, el curso de los acontecimientos no puede ser modificado.

Más tarde, ya en la década de 1960, Juan José Sebreli publicará un libro titulado *Martínez Estrada, una rebelión inútil*. Quiero detenerme en el epígrafe que lo encabeza porque ilustra con precisión la reacción que la propuesta de *Radiografía de la pampa* podía recoger. Ese epígrafe decía: "La naturaleza es de derecha". Es decir, la visión ontológica de Martínez Estrada no deja espacios para una teoría del cambio y, como se sabe, el pensamiento de izquierda se define por una apuesta permanente por el cambio.

Podríamos entonces preguntarnos en qué reside el interés que su texto generó en una escala considerable; interés que quien se acerque a su lectura puede sin duda recrear. Al principio de este apartado enuncié el carácter general de *Radiografía de la pampa*. Para responder al interés que suscitó debemos acercarnos nuevamente al texto, hablar de su estructura y de algunos de sus nudos más significativos.

Mencionamos la estructura, y aquí comienzan las aclaraciones. Porque nuestro texto no presenta un carácter sistemático, estructurado, si por ello se entiende un conjunto de afirmaciones que razonan formando un sistema. En cambio, el lector se encuentra con una serie de agrupamientos temáticos que se describen en sí mismos, a veces siguiendo cierto orden cronológico, a veces tomando tópicos que remiten a caracteres esenciales del modo de ser argentinos.

Repasando esos desarrollos, lo primero que verificamos es que no existe un razonamiento lógico ordenado en forma deductiva, sino que Martínez Estrada piensa por *relámpagos* y argumenta por acumulación. Quien se ha dicho que pensaba por relámpagos es Nietzsche, y la comparación no es casual, ya que Martínez Estrada fue un gran lector y admirador del filósofo alemán. Precisamente fue Nietzsche quien llevó el género aforístico a una de sus cumbres. (El aforismo es una sentencia breve que no presenta la prueba: simplemente postula algo que supone una revelación evidente.) Veamos esta frase de *Radiografía de la pampa*, por ejemplo: "La pampa es una ilusión; es la tierra de las aventuras desordenadas en la fantasía del hombre sin profundidad". No es un enunciado discutible, polemizable: se toma o se deja.

Aquí tenemos una primera respuesta al éxito del libro entre sus contemporáneos. Muchos de ellos lo tomaron porque el contexto de la profunda crisis nacional tornó verosímiles esos enunciados. Ese contexto es lo que, como advirtió León Sigal, le permite a Martínez Estrada "organizar en una visión trágica y desgarrada la realidad argentina y el sentimiento del caos que los argentinos profesan, o creen profesar, o se niegan a reconocer".

Pensar por relámpagos, por iluminaciones súbitas, por un lado, y no ofrecer la prueba de lo que se dice forma parte precisamente del género ensayístico del que *Radiografía de la pampa* es uno de sus máximos exponentes en nuestra literatura. Por otra parte, ese estilo se articula con la figura de intelectual que nuestro autor cultiva: la de un profeta. Buen lector del *Antiguo Testamento*, Martínez Estrada usará y abusará de esta analogía, y en este terreno su perfil remite a un profeta clamando en el desierto, es decir, a alguien que, como vidente y vocero de Dios, enuncia verdades que no encuentran oídos receptivos entre sus contemporáneos (pensemos por ejemplo en el profeta Jeremías).

Todos estos caracteres del proyecto intelectual de Martínez Estrada tuvieron en su favor el imprescindible apoyo de su trabajada escritura, que compone una secuencia de frases breves y taxativas. Son ellas las que acumulan hasta saturar de significados el objeto o la situación descriptos. Ahora bien, ¿de qué objetos y de qué situaciones se trata? Nuevamente, el listado se resiste a su organización en sistema.

Vayamos al índice. "Trapalanda" es el primer capítulo, que tematiza el carácter de la realidad americana y argentina desde la colonización española hasta las rutas nacionales que condujeron a "la red de la araña" que dibuja el trazado de los ferrocarriles. Un trazado que es la reiteración del retorno de lo mismo. Por una parte, "todos los días los trenes hacen el mismo camino que Rondeau, Belgrano y San Martín". Por la otra, el trazado del ferrocarril dibuja ese entramado que concluye en un cuerpo raquítico (el interior) y una cabeza monstruosa y decapitada (Buenos Aires). A este primer capítulo le siguen otros cinco: "Soledad", "Fuerzas primitivas", "Buenos Aires", "Miedo", "Seudoestructuras". Aquí la soledad remite al aislamiento de toda América: aislamiento de Europa y aislamiento de sus partes mismas entre sí (en este punto, y en otros, resulta imposible no evocar el *Facundo*). Pero he aquí que este aspecto de archipiélago se conecta con un rasgo central en la representación de la Argentina: la discontinuidad es no sólo espacial sino también temporal. Leamos esta frase clave: "Es preciso que exista un estado de historicidad, una forma histórica completa para que el hecho tenga

sentido vivo y no de complemento circunstancial". Esta frase es clave porque asume una concepción historiográfica: sólo cuando los actores que protagonizan las acciones se articulan con una genealogía, con un contexto anterior, adquieren sentido. El naturalista francés Georges Cuvier (1769-1832) había sido mirado en el contexto en que se desarrollaba el ensayo de la vida. Ese contexto, que define una tradición propia y una genealogía estructural, es aquello que ha faltado en América en general y en la Argentina en particular. Nuestra vida nacional no ha sido el resultado del desarrollo orgánico de fuerzas propias, sino una sumatoria de piezas sueltas. De allí que cuando Mitre titula sus historias argentinas use el nombre de dos individuos: Belgrano y San Martín. Ocurre que hasta las guerras de independencia son un episodio de la historia de España. Toda "Suramérica es todavía un episodio subsidiario de Europa, pero tiene un alma americana, cerrada, muda, solitaria". El mismo paisaje nacional es ahistórico, y esa enorme superioridad de la naturaleza sobre el hombre y sobre la voluntad "hacen flotar el hecho con la particularidad de un gesto sin responsabilidad, sin genealogía y sin prole".

Al comienzo señalamos que Martínez Estrada des-historizaba la realidad nacional. Más correctamente, Martínez Estrada mostraba que la Argentina, simplemente, no tenía historia. Por eso "técnicamente en estas regiones no hubo nadie ni ocurrió nada". Estas afirmaciones pueden evaluarse de formas muy diversas. Empero, lo que no se podrá negar es que se trata de ideas penetrantes que organizan nuestra comprensión de la mirada de Martínez Estrada sobre la realidad nacional. Lo que viene a decir *Radiografía de la pampa* en estas pocas frases citadas es que no hay historia si no existe un presente que la sustente, que la soporte; en una palabra, que le dé sentido. Faltos de todo ello, lo que resta es una suerte de figuras fantasmagóricas, de imitaciones patéticas, de gestos vaciados de significado.

Podría seguir abundando en este análisis, impulsado por la fascinación que este texto poderoso genera una vez que hemos superado cierta extrañeza que también provoca, pero ello implicaría desequilibrar la economía interna del carácter de estas lecciones. No resisto empero ofrecer un ejemplo más del modo de operar de este libro, ejemplo que podremos conectar con una serie de características que definen el ensayo martinezestradiano. Es un pasaje referido al tango, que funciona en el interior de su reflexión sobre Buenos Aires. Bastará acompañar esta cita con breves comentarios, ya que ahora conocemos el sentido general del ensayo:

> [El tango] es el baile de la cadera a los pies. De la cintura a la cabeza, el cuerpo no baila; está rígido, como si las piernas, despiertas, llevaran dos cuerpos dormidos en un abrazo. [...] Es un baile sin alma, para autómatas, para personas que han renunciado a las complicaciones de la vida mental y se acogen al nirvana; baile de las grandes llanuras siempre iguales y de una raza agobiada, subyugada, que las anda sin un fin, sin un destino, en la eternidad de su presente que se repite. [...] No busquemos música sin danza; aquí son dos simulacros.

(Dicho sea de paso, quien haya visto *Último tango en París* –filmada en 1973 por Bernardo Bertolucci y protagonizada por Marlon Brando– dispone de una ilustración cinematográfica de esa descripción, por cierto que producida sin esa intención pero que sorprende por la semejanza de la representación y de la idea.) En estas pocas líneas, encontramos los temas recurrentes del efecto de sinsentido de la pampa, sin historia, sin destino, sin futuro. Sólo el eterno retorno de lo mismo, y lo mismo es siempre deplorable. Encontramos asimismo el tema permanente y estratégico del simulacro y del sinsentido.

Para cerrar, volvamos a una serie de pasajes fundamentales. El primero integra el capítulo 2, titulado "La época del cuero", y se refiere al cuchillo. De ese objeto que sirve tanto para trabajar como para matar, Martínez Estrada afirma que "no admite el simulacro". Si esta frase llama la atención es porque entonces no toda la realidad nacional cae bajo el rubro de la engañifa y la simulación, y también llama la atención que ese escaso rastro de autenticidad que nuestro autor reconoce pertenezca al mundo criollo. Más aún: pertenece a una larga historia autóctona, como que es "la síntesis de todas las herramientas que el hombre manejó desde sus orígenes". Ya entre nosotros, "Ameghino encontró cinco clases de cuchillos diminutos de piedra en nuestra pampa".

En cambio, por el contrario, también en nuestra pampa se halla un elemento (dentro de esta verdadera fenomenología de la argentinidad que Martínez Estrada construye) que nos devuelve al escenario fundamental de esta realidad: el ombú. Pero en rigor, nos dice Martínez Estrada, "el árbol de esta llanura, el ombú, tampoco es oriundo de ella". Proviene de otras tierras del Norte, y en su viaje a la pampa se ha cargado de caracteres que no fueron los originarios. El resultado ha sido un fracaso:

> El ombú es el árbol que sólo da sombra, como si únicamente sirviera al viajero que no debe quedarse y que reposa. Su tronco grueso, recio y bajo, es inútil, esponjoso, de bofe. [...] No puede hacerse de él vigas para el techo, ni tablas para la mesa, ni mangos para la azada, ni manceras para el arado. No tiene madera, y más que árbol es sombra; el cuerpo de la sombra. [...] El ombú es el símbolo de la llanura, la forma corporal y espiritual de la pampa.

La cita no tiene desperdicio, ya que en ella podemos leer significados que han sido preanunciados a lo largo de esta lección. Sólo agregaré que la apelación a un objeto (el cuchillo, el ombú) como *símbolos* es una metodología clave en la construcción de *Radiografía de la pampa,* y que Martínez Estrada confesará deber a Oswald Spengler, autor de *La decadencia de Occidente.* Todo en este mundo martinezestradiano significa; lo que hace falta para comprenderlo, como el Sarmiento que escribe el *Facundo,* es un hermeneuta.



Lo que Sarmiento no vio es que civilización y barbarie eran una misma cosa, como fuerzas centrífugas y centrípetas de un sistema en equilibrio. No vio que la ciudad era como el campo y que dentro de los cuerpos reencarnaban las almas de los muertos. Esa barbarie vencida, todos aquellos vicios y fallas de estructuración y de contenido, habían tomado el aspecto de la verdad, de la prosperidad, de los adelantos mecánicos y culturales. Los baluartes de la civilización habían sido invadidos por espectros que se creían aniquilados, y todo un mundo sometido a los hábitos y normas de la civilización, eran los nuevos aspectos de lo cierto y de lo irremisible. Conforme esa obra y esa vida inmensas van cayendo en el olvido, vuelve a nosotros la realidad profunda. Tenemos que aceptarla con valor, para que deje de perturbarnos; traerla a la conciencia, para que se esfume y podamos vivir unidos en salud.

Ezequiel Martínez Estrada, *Radiografía de la pampa* (edición crítica: Leo Pollmann), Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 1993.

Pero, entonces, ¿todo en Martínez Estrada anuncia el fracaso inexorable? No, puesto que en esa denuncia se encuentra un atisbo de salida del eterno retorno de lo mismo y de lo peor en nuestra realidad. Si el

mal reside en esa inadecuación mortal entre el alma y sus formas, el remedio consistiría en aceptar nuestra realidad profunda. Como en un acto de sanación psicoanalítica (la presencia de Freud también marca la escritura de Martínez Estrada), resultará preciso asumir lo reprimido. Éste es el final estricto de nuestro libro.

La denuncia, por momentos feroz, de Martínez Estrada tendría así la función de oficiar como despertador de conciencias; de operar como profeta en el desierto cívico y moral de los argentinos.

Aníbal Norberto Ponce

En otro espacio del arco ideológico, desde los movimientos socialista y comunista se producirá otra interpretación de la crisis y de la situación nacional. Se clasificará a la Argentina entre las naciones semicoloniales (con independencia política pero no económica), y se señalará que la clase terrateniente fungía como agente interno del imperialismo, interesada en sofocar el desarrollo industrial y en mantener un orden feudal en la Argentina, que era su base de poder. Como alternativa se proponía un cambio revolucionario que debía tener su vanguardia en la clase obrera.

Dentro de estos lineamientos generales y con diferencias y matices, en este período la izquierda política reclutará un conjunto de intelectuales, sobre todo en la literatura pero también en otras áreas culturales, que se agruparon en la revista *Claridad* –proveniente de la década de 1920– o en las nuevas *Metrópolis* y *Contra*, de 1933. Allí se encuentran firmas como las de Raúl González Tuñón y Elías Castelnuovo.

En el ámbito de las ideas, la presencia más significativa en este sector es la de Aníbal Norberto Ponce, cuya curva cultural se reconecta con el pensamiento del progresismo argentino, articulando el positivismo con categorías tomadas del marxismo, y en quien nos detendremos como figura representativa de esta fracción del campo intelectual.

Ponce proviene de los sectores medios de la sociedad. Nacido en 1898, realizó sus estudios secundarios en el Colegio Nacional Buenos Aires. Luego de un intento frustrado de cursar medicina, orientó su formación autodidacta hacia la psicología y la crítica literaria. En 1920, comenzó a dictar Psicología en el Instituto Superior del Profesorado Secundario y participó de la *Revista de Filosofía*, creada y dirigida por José Ingenieros, a quien sucedería en dicha conducción. Prosiguió desplegando una intensa actividad político-cultural, tanto mediante la publi-

cación de la revista *Dialéctica* como en proyectos guiados por su adhesión al movimiento comunista internacional. En 1936 fue cesanteado de sus cargos docentes por motivos políticos. Se exilió en México, donde murió poco después, a los cuarenta años, como consecuencia de un accidente de carretera.

El desarrollo intelectual de Ponce se inicia dentro de los parámetros del liberalismo y el positivismo, y desemboca en el comunismo y en el marxismo. Esto fue posible a partir de la difusión en nuestro país y en América Latina de la revolución rusa, del programa comunista internacional y del marxismo en su versión leninista. Manifestación de esta creciente presencia es la realización, en 1929, de dos congresos –uno en Buenos Aires y otro en Montevideo– organizados por la rama sudamericana de la Internacional Comunista.

Esto que llamo "creciente presencia" tampoco debe ser exagerado, teniendo en cuenta que el Partido Comunista Argentino en las elecciones de fines de la década de 1920 no alcanza el uno por ciento de los votos. Pero junto con esto hay que recordar que esta presencia será mayor entre sectores de la intelectualidad de izquierda, dentro de la cual encontraremos a Ponce. Cuando lo encontremos, Ponce habrá atravesado una experiencia intelectual que lo inscribe dentro de una tradición particular, donde participa de la creencia de que marxismo y comunismo forman parte de un desarrollo más que de una ruptura con el legado liberal. Dicho de otro modo, el pensamiento marxista dialoga con el liberalismo, en una tradición que continuará hasta 1955.

Ponce construye su visión de la Argentina como un país cuyas clases dirigentes cumplieron la tarea de incluirlo en la esfera europea, con el beneficio de haber recibido menor influencia española y de haber mantenido la formación de su nacionalidad separada del elemento indígena y del componente mestizo que configuró al gaucho. Descripto éste en términos tajantemente descalificadores para integrarse a la civilización, y con evidentes toques racialistas derivados del positivismo, Ponce celebra el aporte inmigratorio como un nuevo punto de partida para el progreso argentino.

Se trataba de una celebración del proyecto del 80, que ahora contiene una torsión marxista, dentro de un razonamiento que durante mucho tiempo resultará recurrente en el pensamiento comunista, y que se ordena según esta secuencia: las tareas históricas por desarrollar todavía se definen en torno del ideal civilizatorio proveniente del Renacimiento y de la Ilustración, pero esas tareas que antes fueron llevadas a cabo por la burguesía, ahora –ante su defección– deben ser asumidas

por la clase obrera. En suma, no se trata de la variación de un programa sino de un relevo del ejecutor del programa: en lugar de la burguesía, el proletariado.

Por eso, aún en 1932, Ponce puede mantener intacto el panteón liberal al incluirlo como parte de la empresa burguesa de construcción de la nación cuando esta clase aún tenía en su favor el viento de la historia. Del mismo modo, establecerá una vertiginosa continuidad entre la Revolución de Mayo y la rusa, al sostener que los de esta última son "los mismos ideales de la Revolución de Mayo en su sentido integral".

En este camino, los dos escritos que marcan su adhesión nítida al marxismo son el artículo "Elogio del Manifiesto Comunista" y el libro *Educación y lucha de clases*, de los años 1933 y 1934. En 1935 reforzará estas adscripciones con su viaje a la Unión Soviética, adscripciones que incluirían naturalmente una ubicación dentro del marco de influencias del comunismo internacional liderado por la Unión Soviética y, en el plano nacional, por el Partido Comunista. Compartiendo esta orientación general, Aníbal Ponce seguirá denunciando a las burguesías latinoamericanas en su conjunto por su carácter atrasado y dependiente del imperialismo inglés. Por otra parte, al mirar hacia la socialdemocracia local, cuestionará tanto a la tradición teórica socialista representada por el libro *Teoría y práctica de la historia*, de Juan B. Justo, como la actuación de destacados políticos del Partido Socialista. Asimismo, compartirá la visión catastrofista de la Tercera Internacional, que realizaba un análisis económico del cual extraía la conclusión del inminente derrumbe del sistema capitalista mundial. En definitiva, sostenía que el fascismo no era más que una manifestación de esa decadencia, que le permitía mantener el poder por vía coercitiva.

Sobre la formación del pensamiento de Ponce pesan de manera expresa la influencia y los acontecimientos de la Reforma Universitaria. En el artículo de 1927 que le dedica a este suceso, refirma esta circunstancia; reencontramos allí la idea compartida por muchos jóvenes intelectuales de que pertenecían a una suerte de "generación de 1914", en la medida en que –como cita Ponce– la guerra fue "la gran liberatriz". Sobre los restos del desastre europeo, la Reforma Universitaria es vista como la traducción de los procesos revolucionarios que asoman desde Oriente y se proyectan ahora sobre la Argentina. Pero –continúa Ponce– para 1923 la Reforma estaba exhausta y había caído en manos conservadoras. Esta caída había sido fomentada ideológicamente porque los jóvenes universitarios carecieron de una teoría adecuada o, peor aún, tuvieron por buenas "las enseñanzas del 'novecentismo' y la

'nueva sensibilidad'"; en fin, toda una serie de vaguedades que "lo mismo podían servir a un liberalismo discreto que a una derecha complaciente". En este artículo, escrito en un período de fuerte obrerismo dentro del comunismo internacional, Ponce encuentra la explicación de lo que considera el fracaso de la Reforma en el carácter pequeñoburgués de los estudiantes. "El obrero, por eso, lo miró con simpatía pero sin fe." En esa etapa Ponce reitera que no hay espacio para los matices. Concluye entonces que "la guerra europea, que aceleró la decadencia de la sociedad capitalista, ha planteado los problemas actuales en términos extremos: o burgués o proletario".

Nuevas circunstancias históricas, en especial la derrota de la izquierda alemana y el ascenso de Hitler al poder, inducirán un viraje de la Tercera Internacional y abrirán una línea que desembocaría en la estrategia de lo que se conoció como "frentes populares". Se concibió como central la contradicción fascismo-antifascismo, y por consiguiente la necesidad de subordinar toda política de alianzas a la lucha contra el fascismo, incluyendo en ellas fuerzas consideradas enemigas hasta entonces: los partidos socialdemócratas, los agrupamientos burgueses antifascistas, los defensores, en fin, de los valores democráticos.

Junto con este reposicionamiento, el comunismo internacional adoptó una actitud de acercamiento hacia los intelectuales que contrastaba con la del período anterior, dominado por posiciones de marcada desconfianza hacia sus presuntas desviaciones pequeñoburguesas. Este acercamiento determinó la aparición de una serie de instituciones encargadas de agrupar a intelectuales provenientes de otros arcos del espectro ideológico y político, unidos por su común voluntad antifascista. En la Argentina, una de ellas fue la Agrupación de Intelectuales, Periodistas y Escritores (AIAPE), de la cual Aníbal Ponce fue presidente a partir de 1935.

El momento en que comienza a producirse ese pasaje hacia las nuevas posiciones está marcado por su artículo "Examen de conciencia", una conferencia de 1928 destinada a examinar la Revolución de Mayo, pero que sirve como motivo para brindar su versión de la historia argentina. Veámosla brevemente para contrastarla con las versiones liberal y nacionalista ya referidas.

Por un lado, Ponce mantiene su caracterización eurocéntrica, es decir, su visión de la Argentina como un país cuyas clases dirigentes triunfantes cumplieron con la tarea de incluirlo dentro de la esfera europea como modelo. Esto que llamo "esfera europea" no incluye naturalmente a España; como ya dijimos, según Ponce, la Argentina se vio be-

neficiada respecto de otras naciones hispanoamericanas por haber recibido menor influencia ibérica y por haberse mantenido separada del elemento indígena y mestizo.

Que el emblocamiento antifascista de Ponce y de AIAPE no era la transposición simple de una problemática extraña a la realidad argentina lo muestra el hecho de que el fascismo despertaba simpatías entre intelectuales argentinos como Carlos Ibarguren, quien en 1934 adhiere a sus "principios corporativos", o como Manuel Gálvez, que en *Este pueblo necesita...* propugna un autoritarismo populista que coloque nuevamente a la iglesia católica en el lugar central. Estos posicionamientos hallarían un espacio propicio en el interior del ascendente movimiento católico.

Dos de los redactores de *La Nueva República* –César Pico y Tomás Casares– provenían de ese arco cultural, como parte del despertar del pensamiento y la militancia católicos, que en sede intelectual se manifiesta desde 1922 por la gravitación de los Cursos de Cultura Católica, y que han de confluir como animadores del nacionalismo integralista de la época.

En estos últimos se localizará en la escena argentina el resurgimiento del tomismo que venía verificándose a escala internacional en el seno del clima antiliberal, acompañado por una revaloración de la hispanidad. En el terreno publicístico, este avance se patentiza en la revitalización del diario *El Pueblo* y la fundación en 1928 de la revista *Criterio.* En esta última, dirigida eficaz y pertinazmente por monseñor Franceschi (autor de la consigna "Dios o Lenin"), se desplegará número tras número un discurso de impugnación al laicismo, al liberalismo y, en fin, al modernismo, que habría procreado los hijos caotizantes del socialismo y el comunismo. Desde estas convicciones se habilitará el pasaje a posiciones de adhesión e involucramiento con los regímenes totalitarios europeos como el fascismo italiano, el falangismo en España o el salazarismo en Portugal. La revista contará entre sus principales colaboradores en la década de 1930 con los sacerdotes Meinvielle, Sepich y Castellani.

Estas posiciones no eran únicas dentro del campo católico, según lo testimoniaban figuras como monseñor D'Andrea o la revista *Número*, pero sin duda resultaban hegemónicas, y su prédica alcanzará inusuales niveles de expansión, como lo mostrará el Congreso Eucarístico Internacional de 1934, a raíz del cual la ciudad de Buenos Aires asistió a una movilización colectiva jamás vista. Junto con ello, y a la par que la iglesia incorporaba la "cuestión social" a su agenda (en la línea de las encí-

clicas *Rerum Novarum* y *Quadragessimo Anno*), se iniciaba el fin del ciclo del laicismo oficial, cuando la enseñanza religiosa se introdujo en las escuelas de las provincias de Buenos Aires, Salta, Corrientes y Catamarca. Asimismo, estuvieron presentes posiciones de extremo antisemitismo, como las que vehiculizó Hugo Wast (seudónimo de Gustavo Martínez Zuviría) en sus novelas *Oro* y *Kahal*, que significativamente obtuvieron reconocimientos oficiales y un gran éxito de público. (Dicho sea de paso, una sala de nuestra Biblioteca Nacional lleva su nombre.)

La guerra civil española extremará estas posiciones y definirá la apertura de una ancha brecha entre estos intelectuales católico-integristas y el resto del campo nutrido por liberales e izquierdistas, pero también por católicos democráticos como Maritain, el filósofo tomista francés que para Meinvielle se había convertido en "el filósofo abogado de los rojos españoles", junto con el PEN Club y "los judaizantes y comunoides de *Sur*".

Sea como fuere, con el gobierno instalado por el nuevo golpe militar de 1943 y la implantación de la enseñanza religiosa en las escuelas, era más que evidente que la iglesia y el mundo católicos celebraban una auténtica revancha contra la ofensiva secularizadora de la década de 1880. Esta ofensiva continuará durante el advenimiento al poder del primer peronismo, pero se interrumpirá violentamente hacia el final de éste. Dichos avatares formarán parte en rigor del cambio mucho más extenso y profundo que el peronismo introdujo en la escena nacional, modificándola para siempre. Hacia ahí y más allá iremos en la próxima, penúltima lección.

Lección 9

Rasgos de la cultura durante el primer peronismo Relecturas del peronismo, entre el tradicionalismo y la radicalización (1946-1969)

Más allá de sus zonas grises, pareciera que durante el primer peronismo se repite en el campo intelectual, invertida, la polarización que domina en el resto de la sociedad (una minoría de intelectuales adhiere al movimiento, mientras que la mayoría lo rechaza). Sin embargo, esta imagen oculta fenómenos de modernización en las diversas disciplinas (la historia, la crítica literaria, la sociología), algunos de los cuales comenzaron durante el peronismo. La recepción de nuevos horizontes teóricos –como el existencialismo de Sartre– va a confluir con una necesidad en la que distintas voces coinciden: inmediatamente después del 55, se transforma en un imperativo repensar "el hecho peronista".

Esta lección difiere de las anteriores en algunos aspectos. En primer lugar, ocupa menos espacio relativo que las precedentes. Esto se debe a que mis exposiciones anteriores dependieron, en buena medida, de conocimientos del pasado producidos por otros investigadores a lo largo de mucho tiempo, incluso hasta la actualidad. En cambio, sucede que, a medida que nos acercamos a nuestro presente, esos estudios son menores en cantidad y sus afirmaciones resultan menos consolidadas.

Además, también a medida que nos acercamos al presente, yo mismo me encuentro con un tiempo y con acontecimientos que fueron parte de mi vida. Se sabe que, cuando ello sucede, la distancia con respecto a lo estudiado es mucho menor que cuando hablamos, por ejemplo, de Esteban Echeverría, y por ende resulta más difícil asegurar la objetividad de lo que se dice. Claro que eso que llamamos "objetividad" en última instancia no existe, puesto que siempre se piensa desde un conjunto de ideas y valores previos. Pero sin duda la distancia temporal ayuda a que ese ideal de objetividad, inalcanzable aunque siempre deseable, resulte más factible.

De todos modos, haré ese esfuerzo, pero aquí los lectores deben afinar el espíritu crítico para poder someter a duda aquellos aspectos que les resulten poco confiables en el curso de lo que sigue. Mi esfuerzo está representado en el hecho de que he utilizado desarrollos propios sobre el tema, lo cual puede haber determinado el carácter menos abierto de la exposición que sigue.

Con estas prevenciones, ingresamos entonces en la década de 1940, nuevamente refiriéndonos a la situación política. Verificamos así que ésta es prácticamente una constante, o al menos una situación recurrente. Es decir, que entre nosotros (y seguramente en esto no somos originales en el mundo) la política ha sido un marco condicionante de la práctica intelectual, ya sea porque se inmiscuyó directamente en dicho quehacer (por ejemplo, dictando desde el estado normas que debían respetarse, a riesgo de sufrir desagradables consecuencias) o, más frecuentemente, porque muchos intelectuales mantuvieron una relación estrecha con ella. Esto no significa que la política haya determinado el contenido de la producción intelectual. Significa en cambio que la política construyó los rieles, los caminos, o al menos los contornos, por los que circularon las ideas.

En lecciones anteriores hemos hablado acerca del principio de la autonomía como definición del intelectual moderno. Si ahora miramos hacia atrás en estas mismas lecciones, podremos encontrar, de parte de escritores, artistas e intelectuales en general, distancias mayores y menores con respecto a la política. Pueden mencionarse asimismo casos de escritores que se dedicaron con empeño y éxito a mantener la autonomía de su obra. Pero eso no depende solamente de la vocación y el deseo de los intelectuales: también depende en buen grado del papel que la política ocupe en un período determinado en la vida de las sociedades. Es comprensible así que esa autonomía resulte más difícil (aunque por cierto no imposible) en momentos de fuerte politización e intensas tensiones políticas.

Aquí quería llegar. Porque la etapa que ahora visitaremos se caracteriza justamente por una presencia a veces abrumadora de la política en el escenario nacional. Muchos intelectuales se vieron involucrados en dicha presencia, e incluso algunos optaron por una plena participación en ella.

Precisamente, desde los primeros años de la década de 1940, los posicionamientos políticos adquirieron crecientes rasgos de un enfrentamiento radical. Esto es claro con respecto al plano internacional, definido por la confrontación de la Segunda Guerra entre el Eje (com-

puesto por la Alemania nazi, la Italia fascista y el Japón autocrático), por un lado, y los Aliados (Estados Unidos, Inglaterra, Francia y fuerzas afines), por el otro.

A diferencia de prácticamente todos los países latinoamericanos, en esa contienda la Argentina permaneció neutral; a eso se sumaron las conocidas simpatías pro fascistas e incluso pro nazis de algunos miembros de los elencos de los gobiernos de facto de la época. En cambio, la mayoría de los partidos tradicionales (conservadores, radicales, socialistas, comunistas) formaron fila detrás de los Aliados.

Fueron justamente estas últimas fuerzas las que, ante las elecciones de 1946, convocadas por los ejecutores del golpe militar de 1943, determinaron que la opción se jugaba entre democracia y fascismo. En cambio, el coronel Juan Domingo Perón definió que en ellas se dirimía "un partido de campeonato" entre la injusticia y la justicia social. Más allá de quién tuviera mejores razones, lo que se instalaba como hecho definitorio era que se trataba de dos consignas que apelaban a distintos e inconmensurables criterios de legitimidad. En efecto, la democracia de sufragio universal responde a derechos políticos, y la justicia social, a derechos sociales: bien pueden existir la una sin la otra.

Sea como fuere, lo cierto es que, evaluado en sus rendimientos a partir de su victoria electoral, el período abierto ese año se caracterizó por una notable redistribución económica en favor de las clases populares, medida tanto en el nivel salarial como en servicios sociales que otorgaron una amplia gama de beneficios. No se trató solamente de indudables beneficios materiales; aquel fenómeno también fue acompañado de una caída de la deferencia de los sectores populares hacia las escalas superiores de la sociedad. Esto es, se quebró el reconocimiento que, en sistemas jerárquicos, *los de abajo* deben profesar a *los de arriba*. Un ejemplo notorio tuvo lugar ya avanzado el gobierno peronista, en una coyuntura fuertemente polarizada, por el incendio del Jockey Club (símbolo por excelencia de las clases altas) a manos de adherentes al peronismo. (Podemos remitirnos aquí a la lección sobre la Generación del 80 para recordar "el lamento de Cané" por la caída de esa deferencia que veía nacer en la sociedad porteña.)

Volviendo a los años 40, digamos que el liderazgo carismático notoriamente popular de Perón se definió por sus rasgos plebiscitarios, esto es, por una relación directa entre el líder y las masas, con la secundarización de las mediaciones institucionales. Los actos masivos celebrados en la Plaza de Mayo, centrados en el vínculo dinámico pero jerárquico entre el balcón y la plaza, entre el líder que habla desde arriba a una

masa que responde e interpela desde abajo, son la representación espacial y escenográfica de ese vínculo.

Pero he aquí, sin embargo, que el gobierno consensuado por la mayoría no dejó de apelar a la coerción, violando libertades cívicas de los opositores mediante la censura, la obligación de adhesión política de los funcionarios públicos, el control de los medios de difusión y aun el encarcelamiento de opositores. El peronismo manifestó así una voluntad monocrática, donde toda disidencia debía ser eliminada para obtener un apoyo con tendencias unanimistas. Se reiteraba así ese carácter de un proceso que marcha progresivamente según la lógica amigo-enemigo que hemos visto en la lección 7 con motivo del advenimiento del radicalismo yrigoyenista al gobierno, y la de cerrada oposición por parte de los demás partidos políticos del momento.

Al observar el panorama diseñado hasta aquí, podemos traducir estos fenómenos en términos objetivos y concluir que, en esa mitad de la década de 1940, se efectivizó un proceso de inclusión de las masas trabajadoras en la vida nacional por vía de un populismo con rasgos autoritarios, y que esos dos rostros del peronismo determinaron una evaluación igualmente antitética del período, según se lo mire desde el privilegiamiento de la ciudadanía política o bien de la social; esto es, desde dos escenarios que se presentaron superpuestos y simultáneos: la violación de derechos políticos de la oposición y la ampliación de los derechos sociales de los trabajadores.

Es fundamental comprender bien esto: antes que atribuir virtudes o maldades innatas a las fuerzas políticas actuantes, una visión que pretenda explicar y comprender más que juzgar podrá observar así los formidables efectos históricos que se generan en las sociedades a partir de circunstancias que incluso los mismos actores ignoran. Este tema fascinante y discutible, que aquí sólo puedo limitarme a mencionar, nos sirve empero para avanzar hacia la siguiente consideración, porque alrededor de esas miradas opuestas construidas sobre el peronismo es posible percibir que, una vez más en nuestra historia política, se desató la ya conocida *mutua denegación de legitimidad*. Como efecto de esta denegación, emergió el fantasma de "las dos Argentinas", ya que, aun contando el oficialismo con un apoyo electoral que en 1954 tocó el 63 por ciento, se mantuvo una oposición irreductible siempre dispuesta a negar legitimidad al régimen gobernante. Insisto, la denegación era mutua: en ese mismo año, el presidente Perón declaró que sólo había dos fuerzas políticas en la Argentina, y que ellas eran el pueblo y el antipueblo.

Estos rasgos políticos gravitaron profundamente sobre el ámbito cultural. En principio, porque la mayoría de los intelectuales se encontró de hecho o de derecho –y muchos en continuidad con su militancia antifascista– formando en las filas del antiperonismo. Menos son, por tanto, los nombres de intelectuales reconocidos que han de encuadrarse en el movimiento gobernante. Podemos mencionar a Leopoldo Marechal, Elías Castelnuovo, Nicolás Olivari, Carlos Astrada, Manuel Ugarte, Ramón Doll, Ernesto Palacio, Arturo Jauretche, Raúl Scalabrini Ortiz, Homero Manzi, Enrique Santos Discépolo, Manuel Gálvez, Delfina Bunge, Juan José Hernández Arregui, Fermín Chávez, Cátulo Castillo, Julia Prilutzky, César Tiempo, María Granata, Eduardo Astesano, Homero Guglielmini. También existieron otros intelectuales que, sin incluirse en principio en las filas peronistas, les brindaron su apoyo crítico, como Juan José Real, Rodolfo Puiggrós o Jorge Abelardo Ramos.

Traducido al terreno de la productividad intelectual, la revista peronista *Sexto Continente*, dirigida por Alicia Eguren y Armando Cascella, resulta ilustrativa, dado que –como señaló Mariano Plotkin– no pasará de ser una "mezcla incoherente de nacionalismo, nativismo, catolicismo derechista y elogios al régimen".

A su vez, y también en continuidad con lineamientos provenientes del golpe de 1943, el gobierno peronista comenzó por delegar la educación en manos de la iglesia católica, dentro de la cual se ha subrayado el predominio del nacionalismo integrista, que obtuvo un triunfo resonante con la implantación por ley de la enseñanza de la religión católica en las escuelas. En verdad, es posible pensar que, carente de un programa estructurado para el área educativa, en este sector la gestión peronista se preocupó antes bien por expulsar toda voz disidente, por lo que contaminó la cuestión cultural con una actitud de control político. Se produjeron así numerosas cesantías de profesores opositores, y en las universidades la suma de renunciantes y expulsados determinó una enorme pérdida de la planta docente.

Entonces, los resultados sobre la cultura universitaria fueron claramente negativos: basta hojear la *Revista de la Universidad de Buenos Aires* de la época para encontrarse no sólo con un contenido proveniente del rancio integrismo católico, sino también con un nivel intelectual escasamente estimulante, en especial si se lo coteja con las radicales preocupaciones e innovaciones que habitaban el mundo de la segunda posguerra. Pensemos, por ejemplo, que la Argentina permanecía cerrada a las inquietudes que atravesaban ese mundo convulsionado, que se expresaban tanto en la literatura como en el cine y en las artes en gene-

ral (el existencialismo, el cine del neorrealismo italiano y de Ingmar Bergman, el teatro de Samuel Beckett, el experimentalismo en las artes plásticas, y un extenso etcétera).

Por otra parte, la consigna "Alpargatas sí, libros no" representó el abismo abierto entre el mundo de estudiantes e intelectuales y el mundo de los trabajadores, y resultó un eslogan tan sentido que fue entonado en el asalto de una manifestación peronista a la Universidad de La Plata.

Esa fisura continuó profundizándose, con las consecuencias imaginables sobre la sociedad entera. Del mismo modo, la designación de Oscar Ivanisevich como interventor de la Universidad de Buenos Aires y ministro de Educación hasta 1950 es la muestra palpable del corte entre estado, por un lado, y cultura progresista y cosmopolita, por el otro. Para eso debemos recordar la actitud antiliberal e irracionalista no exenta de histrionismo del funcionario peronista, quien no vaciló en calificar de "degenerado" al arte abstracto. Otro tipo de función del autoritarismo en este terreno puede verse en la expulsión de los miembros de la Academia de Letras por no haber avalado la candidatura al premio Nobel de Literatura de Eva Duarte de Perón por su libro *La razón de mi vida*, así como la circunstancia de que la cesantía pendía constantemente sobre maestros y profesores que no brindaran demostraciones de fidelidad o al menos de obediencia a los mandatos gubernamentales.

No obstante, llegados a este punto, debemos esforzarnos por dar cuenta de las diferencias y los matices. Así, también es cierto que, en 1948, desde el estado, era posible organizar un encuentro internacional de filosofía con nombres relevantes dentro del campo, o promover luego la participación de artistas en algunas muestras y políticas culturales, ya que en el terreno de las artes plásticas también el antiperonismo nucleaba lo más significativo de los artistas del momento. Muchos de ellos habían participado, en septiembre de 1945, en el Salón Independiente, ocasión que Antonio Berni aprovechó para vincularlo con la reciente manifestación antiperonista denominada "Marcha por la Constitución y la Libertad". Mientras algunos ponían sus obras al servicio de la causa antifascista y antinazi (es el caso de la artista plástica Raquel Forner), los movimientos abstractos geométricos como Madí y Arte Concreto-Invención, con Gyula Kosice y Tomás Maldonado, defendían la autonomía del arte mediante el acceso a un mundo de valores abstractos correspondiente al "internacionalismo sin fronteras" de Jorge Romero Brest.

Se evidencia así que existieron manifestaciones culturales que o bien no fueron reprimidas por el estado, o bien llegaron a ser promovidas por éste, preservándose zonas donde intelectuales opositores hallaron un espacio para continuar su práctica y su producción. De tal modo, en las artes plásticas continuaron celebrándose exposiciones tanto estatales como privadas de arte moderno europeo, y hacia 1952 –como recuerda Andrea Giunta– "los artistas abstractos llegan a ocupar un lugar destacado en exposiciones oficiales", mientras la del Museo Nacional de Bellas Artes de 1952-1953 sobre arte argentino incluyó todas las tendencias, en un ámbito de pluralismo ideológico y estético. Análoga permisividad –así haya sido por desinterés– puede haber posibilitado, en la poesía, la supervivencia del surrealismo, siempre con la jefatura de Aldo Pellegrini, y la emergencia en 1950 de la revista de vanguardia *Poesía Buenos Aires*, dirigida por Raúl Gustavo Aguirre.

Naturalmente, podría decirse, el gobierno aplicó prácticas de control y censura sobre las manifestaciones artísticas o intelectuales que alcanzaban a sectores más amplios que los intelectuales, como es el caso del cine. Pero aun allí el panorama resulta también algo más matizado que lo supuesto. Como ha señalado Clara Kriger, junto con los filmes expresamente destinados a la propaganda oficial sobre los logros gubernamentales (turismo social, planes de vivienda) o donde se explicitan tópicos del programa peronista (conciliación de clases y de conflictos mediante el arbitraje del estado), existieron otros con una problemática social de denuncia más amplia, de los cuales *Las aguas bajan turbias* (Hugo del Carril, 1952) es el ejemplo más citado. De todos modos, en el reverso, películas antinazis como *El gran dictador* sólo pudieron exhibirse aceptando la censura de un pasaje del discurso antiautoritario que enunciaba Charles Chaplin al final del filme. (Si se me permite una intromisión personal, entre mis recuerdos de adolescencia figura la sorpresa al final de dicha película, cuando, en el cine del pueblo, los espectadores veíamos que Chaplin gesticulaba pero no podíamos escuchar lo que decía porque su voz había sido acallada.)

¿Qué ocurrió entre tanto con los escritores y artistas opositores? Pues bien, aquí también la historia es más matizada de lo que suele suponerse, puesto que ellos encontraron espacios de resistencia y producción cultural desde donde se editaron revistas como *Realidad*, *Imago Mundi* o *Ver y Estimar*, mientras *Sur* configuraba aún el principal medio de la intelectualidad liberal. Además siguieron funcionando espacios alternativos como el Colegio Libre de Estudios Superiores y el Instituto Libre de Segunda Enseñanza, a la par que el teatro independiente no

Se evidencia así que existieron manifestaciones culturales que o bien no fueron reprimidas por el estado, o bien llegaron a ser promovidas por éste, preservándose zonas donde intelectuales opositores hallaron un espacio para continuar su práctica y su producción. De tal modo, en las artes plásticas continuaron celebrándose exposiciones tanto estatales como privadas de arte moderno europeo, y hacia 1952 –como recuerda Andrea Giunta– "los artistas abstractos llegan a ocupar un lugar destacado en exposiciones oficiales", mientras la del Museo Nacional de Bellas Artes de 1952-1953 sobre arte argentino incluyó todas las tendencias, en un ámbito de pluralismo ideológico y estético. Análoga permisividad –así haya sido por desinterés– puede haber posibilitado, en la poesía, la supervivencia del surrealismo, siempre con la jefatura de Aldo Pellegrini, y la emergencia en 1950 de la revista de vanguardia *Poesía Buenos Aires*, dirigida por Raúl Gustavo Aguirre.

Naturalmente, podría decirse, el gobierno aplicó prácticas de control y censura sobre las manifestaciones artísticas o intelectuales que alcanzaban a sectores más amplios que los intelectuales, como es el caso del cine. Pero aun allí el panorama resulta también algo más matizado que lo supuesto. Como ha señalado Clara Kriger, junto con los filmes expresamente destinados a la propaganda oficial sobre los logros gubernamentales (turismo social, planes de vivienda) o donde se explicitan tópicos del programa peronista (conciliación de clases y de conflictos mediante el arbitraje del estado), existieron otros con una problemática social de denuncia más amplia, de los cuales *Las aguas bajan turbias* (Hugo del Carril, 1952) es el ejemplo más citado. De todos modos, en el reverso, películas antinazis como *El gran dictador* sólo pudieron exhibirse aceptando la censura de un pasaje del discurso antiautoritario que enunciaba Charles Chaplin al final del filme. (Si se me permite una intromisión personal, entre mis recuerdos de adolescencia figura la sorpresa al final de dicha película, cuando, en el cine del pueblo, los espectadores veíamos que Chaplin gesticulaba pero no podíamos escuchar lo que decía porque su voz había sido acallada.)

¿Qué ocurrió entre tanto con los escritores y artistas opositores? Pues bien, aquí también la historia es más matizada de lo que suele suponerse, puesto que ellos encontraron espacios de resistencia y producción cultural desde donde se editaron revistas como *Realidad*, *Imago Mundi* o *Ver y Estimar*, mientras *Sur* configuraba aún el principal medio de la intelectualidad liberal. Además siguieron funcionando espacios alternativos como el Colegio Libre de Estudios Superiores y el Instituto Libre de Segunda Enseñanza, a la par que el teatro independiente no

sólo sobrevivió sino que alcanzó desarrollos considerables; numerosas –y las más importantes– editoriales y librerías fueron otro campo de refugio y creación para los intelectuales antiperonistas (alguna vez Leopoldo Marechal declaró que en esa época le resultaba difícil publicar porque la mayoría de las editoriales estaban en manos de opositores al peronismo).

Entonces, hasta aquí hemos delineado un mapa del campo intelectual, que reproducía la escisión política de la sociedad entre peronistas y antiperonistas. Sólo que mientras en ella el peronismo era francamente mayoritario, esta proporción se invertía al llegar al mundo de los intelectuales. Pero si bien la polarización así planteada era dominante, también es cierto que no dejaron de existir franjas intermedias, zonas grises, que tuvieron su representación en el campo intelectual.

Así, en un círculo aun más interior de aquel mapa escindido en dos esferas, podemos detectar una línea de progresiva ruptura e innovación. Si tomamos el caso de la ciudad de Buenos Aires, el fenómeno más destacado en la investigación hasta el momento aquí tratado es el de una constelación de estudiantes que se constituye hacia 1950 en el Centro de Estudiantes de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires. Sus posiciones pueden seguirse a través de las revistas *Centro* y luego *Contorno*. Son los llamados "denuncialistas", entre quienes podemos mencionar a los hermanos Ismael y David Viñas, Carlos Correas, Juan José Sebreli, Oscar Masotta, León Rozitchner, Noé Jitrik, Ramón Alcalde, Adolfo Prieto. Ellos mismos se conciben como tales y también como una generación sin padres, aunque hallaron en Ezequiel Martínez Estrada un referente en cuanto a su abordaje crítico de la realidad nacional, afinado con una tonalidad desgarrada y comprometida.

En algunas notas de la revista *Centro* es posible percibir que la fuente de ese malestar en la cultura se ubica en lo que podríamos llamar un "cruce de caminos". Dado que, si bien se observa que en otros sitios del mundo también los más jóvenes procesaban con furia los resultados más dramáticos de la Segunda Guerra Mundial, los jóvenes argentinos los miraban con envidia al reconocer que aquellos otros podían obtener un beneficio compensatorio en la apertura de un espacio de renovación y experimentalismo. En cambio, en la Argentina, estos estudiantes daban cuenta de su desazón ante el ambiente de mediocridad imperante en la vida cultural en general y en la universidad peronista en particular. Es lo que puede leerse en el número de mayo de 1953 de *Centro*: la enseñanza es deficiente, la cátedra revela incapacidades intelectuales o éticas, el libre intercambio de ideas está bloqueado.

He aquí que, sin embargo, por senderos complejos y destinados a no encontrarse, el existencialismo sartreano brindó una estructura de sensibilidad adecuada. Sabemos que la introducción en la Argentina de los escritos literarios y filosóficos de esta tendencia, en un sentido amplio, había comenzado tempranamente. Indiquemos a continuación algunos de ellos.

En 1939, *Sur* había presentado una traducción del cuento "El cuarto" de Jean-Paul Sartre. También la novela *El túnel* de Ernesto Sabato marcó con su aparición, en 1948, la presencia de estas influencias entrelazadas con la obra de Albert Camus. Desde la revista *Capricornio*, dirigida por Bernardo Kordon, se presentó al público argentino una célebre polémica entre Jean-Paul Sartre y Albert Camus. Incluso la presencia del sartrismo puede hallarse a través de Miguel Ángel Virasoro en la Facultad de Filosofía y Letras porteña, a la cual concurrían los denuncialistas y que tenían como eje de su sociabilidad. Prontamente, desde la editorial Losada se tradujo la obra de Sartre en forma sistemática. También en la década de 1950, desde las mismas páginas de la revista de Victoria Ocampo, Juan José Sebreli fue quien expresó con mayor productividad la aplicación del credo sartreano a temas nacionales.

Ahora bien, podemos preguntarnos qué temas, estilos o imágenes de intelectual ofrecía el existencialismo francés a estos jóvenes intelectuales. Sin duda, todos ellos se concentraban en la noción del "compromiso", central en el credo existencialista. Esta idea formará parte del editorial de presentación de la revista dirigida por Sartre y titulada *Les Temps Modernes*, en septiembre de 1945: "El escritor tiene *una situación* en su época; cada palabra suya repercute. Y cada silencio también". Años después, Sebreli repetirá esa consigna entre nosotros: "El hombre es responsable hasta de lo que no hace; todo silencio es una voz, toda prescindencia es elección". He aquí un fenómeno claro de recepción de una misma temática en contextos heterogéneos, porque, en un caso, se hallaba inscripta en el mundo de la ocupación de Francia por Hitler, la resistencia y el colaboracionismo, y la posterior derrota del nazismo, mientras en la Argentina se correspondía con el desarrollo y triunfo del movimiento nacional-populista peronista.

El operador que permitía esa traducción se apoyaba precisamente en la noción de "compromiso". Para entender esto debemos recordar que, para el canon existencialista sartreano, el intelectual –como toda existencia humana– está inexorablemente arrojado en una situación (o un "contorno"), y debe dar cuenta de lo que hace en esa circunstancia a partir de su libertad, concebida como inexorable. Precisamente, el exis-

tencialismo había definido al ser humano a partir de su pura libertad, y por ende estaba condenado a construirse a sí mismo de manera permanente. Es decir, no hay nada en él que lo destine a ser algo ya definido, no hay ninguna naturaleza o esencia previa que tenga que desarrollarse en él; no es más que la suma de sus actos. Esto se expresaba en una consigna que sonaba de este modo: ser es existir o, más técnicamente, "la existencia precede a la esencia". Dicho de otra manera: no hay nada hecho de una vez y para siempre en nosotros; no somos sino la sumatoria de nuestros actos.

Es importante comprender entonces que la "teoría del compromiso" permitía así un doble movimiento: involucrarse en una situación político-social determinada, pero sin abandonar el campo intelectual. Esto es, el intelectual participa –a la Sartre– de los debates públicos, pero lo hace desde su condición de intelectual, manteniendo distancia con la práctica política partidaria. Veremos de qué forma esta posición irá variando en los años siguientes.

Hemos determinado entonces dos líneas que definen el tipo de participación de los intelectuales de *Contorno*: una actitud dramáticamente denuncialista y un mandato de compromiso con su situación histórica y político-social. Sumémosle un último rasgo, que podríamos llamar "corporalista" o "materialista" en un sentido amplio. Este rasgo está presente en algunos títulos de las novelas de David Viñas, como *Dar la cara* o *Cuerpo a cuerpo*. Este posicionamiento se colocaba en las antípodas del "espiritualismo" (también dicho en un sentido amplio) de la revista *Sur* o del suplemento literario del diario *La Nación*. Es decir, lo que se buscaba era remarcar la densidad del enraizamiento de los seres humanos en una realidad compleja, viscosa, inexorable, que no puede ser eludida mediante las ensoñaciones del espíritu o las fugas de las llamadas "almas bellas" de su condición terrenal y de las miserias de su época.

Comprendemos ahora que algunos términos que han ido apareciendo en esta lección (palabras como "denuncialismo", "compromiso" y "corporalismo") conforman una grilla, una perspectiva que permite organizar un primer sistema de simpatías y rechazos dentro de la tradición intelectual argentina. Desde el área de los denuncialistas, por ejemplo, simpatías hacia Ezequiel Martínez Estrada y Roberto Arlt, así como rechazos hacia Eduardo Mallea y Jorge Luis Borges. De tal modo, en el número de *Contorno* de diciembre de 1954, David Viñas rescata al primero como uno de los que "asumieron la dramática ocupación de ejercer la denuncia". En cambio, un año antes y también desde *Contorno*, el mismo Viñas caracterizaba a Mallea como miembro de esa ge-

neración de 1925 "que en su mayoría se debate en una introspección tan aguda como pasiva" y que ha quedado reducida al ejercicio discursivo y a la labor estrictamente estética. En 1955, desde la misma revista, León Rozitchner cuestiona en Mallea la ausencia de "una apertura sobre lo prohibido, por la irreverencia ante el poder actual, por la infracción" que debe caracterizar a todo intelectual crítico.

Empero, existía un "punto de distinción", una diferencia también con respecto a Martínez Estrada, que no dejará de ampliarse. Lo que se rechazaba de éste era su visión determinista de la realidad nacional a partir del telurismo, es decir (según vimos en la lección anterior), a partir de los caracteres de la naturaleza argentina o americana, según la cual la pampa aparecía como un destino. Sebreli lo señaló de ese modo en el epígrafe de su libro sobre el autor de *Radiografía de la pampa*: "La naturaleza es de derecha". Y es de derecha porque es inmodificable, mientras que el grupo *Contorno* apuesta a una modificación, a un cambio de la realidad que denuncia. Este punto de distinción marcó entonces un pasaje hacia lecturas de la realidad en clave histórica y social, donde aquellas lacras nacionales tuvieran no sólo una explicación, sino además una posible estrategia de modificación.

Dicha distinción se rebelaba asimismo contra el ontologismo telúrico y ahistorizado, contra la observación de la realidad americana como una esencia condenada a reiterar siempre los mismos males incorregibles. Quien mejor expresó esta última postura fue Héctor A. Murena, quien desde *El pecado original de América*, publicado en 1948, persistía en una línea de análisis martinezestradiana y extendía su influencia sobre Rodolfo Kusch y F. J. Solero dentro de *Contorno*. En el caso de Murena, su escrito ya registra el clima dramático de la segunda posguerra y su ingreso en el período amenazador de la guerra fría, para lo cual adoptará el estilo angustiado del existencialismo sartreano de *El ser y la nada*. Así, el exilio del mundo del espíritu haría pesar sobre argentinos y americanos una culpa acompañada por una soledad absoluta.

Empero, prestemos atención a que un rasgo fundamental de la cultura intelectual de esos años reside en que este tipo de ensayística esencialista fue cuestionado y desplazado desde dos perspectivas de análisis. Por un lado, a partir de la ya señalada interpretación que incluye variables sociales e históricas; por otro, debido a la emergencia de la sociología anglosajona importada por Gino Germani.

De todos modos, no bien se advierten en esta fracción intelectual actitudes y opiniones que revelan un talante diverso del que caracterizaba a la franja liberal, es evidente que aquello que los seguía reuniendo era

la común oposición al peronismo. En un ambiente de creciente violencia y radicalización entre peronistas y antiperonistas, este emblocamiento parecía inevitable. De tal modo, la revista del CEFYL convoca para sus conferencias y concursos a conspicuos representantes del ala liberal (Francisco Romero, Vicente Fatone, Risieri Frondizi) y valora algunas de sus revistas, como aquellas que escapan a la medianía generalizada.

No obstante, es cierto que no se encuentran en estas expresiones la sensación de "casa tomada" o de auténtico bestiario –que Cortázar diseñará en 1951 en su descripción de un baile popular en "Las puertas del cielo"–, ni el rencoroso desconocimiento de la legitimidad del peronismo del cuento de Borges y Bioy Casares, "La fiesta del monstruo". No obstante, no es menos cierto que el sector intelectual se siente tan agredido por los ocupantes del estado que le resulta muy difícil apreciar y menos aún justipreciar la ampliación de la participación económica, social y cultural hacia sectores sociales subalternos. De allí que para que aquellas actitudes, opiniones y diferencias se transformaran en un principio de escisión sería necesario que el peronismo dejara de ser el factor aglutinante por oposición, como ocurrirá a partir de su derrocamiento en 1955.

Si algo nos distinguía de nuestros mayores, y aún de los camaradas que se incorporaban sin esfuerzo a la vida literaria, era la idea de que nuestra evolución intelectual debía asimilarse íntimamente a la de nuestro país. Su destino era el nuestro. La humanidad iba a alguna parte, la historia tenía un sentido, y por lo tanto, también lo tenía mi existencia. Todo lo individual, salvo ese tributo a la circunstancia, tenía algo de escandaloso, de obsceno. [...]
El peronismo, y sobre todo su caída, nos puso dramáticamente frente a nosotros mismos, frente a una parte de nosotros que procurábamos ignorar. Era difícil, sí, vivir bajo la lava de abyección y estupidez que cubrió nuestro país; pero nosotros, ¿no habíamos hecho de esa verdad evidente una razón secreta de complacencia, una coartada para la inercia y el aislamiento?

Osiris Troiani, "Examen de conciencia", en *Contorno*, nº 7-8, julio de 1956.

Otra estrategia significativa en el campo intelectual progresista fue la transitada por la revista *Imago Mundi*, dirigida por José Luis Romero, que produjo doce números entre 1953 y 1956. En ellos se despliega el proyecto de una "universidad en las sombras", alternativa a la oficial cuyas puertas permanecían férreamente clausuradas para estos intelectuales, dentro de los cuales figuraban Luis Aznar, José Babini, Francisco Romero, Jorge Romero Brest. Con un contenido centrado en las ciencias sociales y las humanidades, hacia las cuales se dirige una labor de conexión y actualización desde esta parte del mundo, la publicación abordaba temas vinculados con la situación argentina que apelaban a instalarse en un registro que internacionalizaba la problemática de esos años: asimilación del antiintelectualismo con el fascismo, críticas al nacionalismo como plataforma del cesarismo, defensa de la tradición liberal progresista. En este marco, por ejemplo, el comentario al libro de Karl Jaspers *La razón y sus enemigos en nuestro tiempo* dio la ocasión para la defensa del legado de la Ilustración y al mismo tiempo para coincidir en que dicho emprendimiento debía tener su ámbito privilegiado en la universidad.

Entre los jóvenes, la revista *Imago Mundi* reclutó una buena acogida, contraponiéndosela a "la atonía e incapacidad para la vida intelectual a que han llegado nuestras llamadas facultades de humanidades", según expresó la revista *Centro*.



Yo era todavía chico cuando el advenimiento de Perón. He pasado, por tanto, esos años frenéticos y desordenados en que intentamos comenzar a vivir en momentos en que mi país intentaba otro tanto. Toda una generación –que es la mía– está indisolublemente ligada al peronismo para siempre. Podemos apoyarlo o combatirlo, cruzarnos de brazos creyendo que todo da lo mismo, pero no podemos prescindir de él. Es nuestro lote. Está ahí, ineludiblemente como una esfinge, y tenemos que develar su enigma para saber lo que somos.

Juan José Sebreli, "Aventura y revolución peronista", en *Contorno*, nº 7-8, julio de 1956.

Era previsible, entonces, que cuando el presidente Perón fue derrocado en 1955 por un golpe cívico-militar, muchos de los integrantes de *Imago Mundi* pasaran a desempeñar cargos fundamentales en la estruc-

tura universitaria: sin ir más lejos, José Luis Romero fue interventor en la Universidad Nacional de Buenos Aires. Pero cuando ello ocurrió, lejos de retomar una situación artificialmente interrumpida por el fenómeno peronista, se descubrió que lo sucedido había develado dimensiones subterráneas, más profundas, de la realidad nacional y que aquella emergencia había significado un auténtico parteaguas en la historia de la Argentina moderna. A partir de esta sospecha se inició una vertiginosa relectura del "hecho peronista" que escindió a las fracciones intelectuales de la izquierda respecto de la liberal, y resquebrajó incluso las propias estructuras internas de ambas fracciones. Fue un cambio de enormes consecuencias, que se proyectó hasta la década de 1980, por no decir hasta el presente.

Entre la modernización, el tradicionalismo y la radicalización (1956-1969)

En ese momento de profunda brecha es posible marcar el nacimiento de otra vía de prolongadas y profundas resonancias. Nos centraremos aquí en uno de esos giros fundamentales, cuando sectores de izquierda juveniles que habían militado en la oposición al gobierno encabezado por Perón comenzaron a desconfiar de los sucesores de la llamada "Revolución Libertadora". Esto empezó a ocurrir cuando estos supuestos "libertadores" revelaron una actitud dispuesta a cegar autoritariamente hasta las fuentes simbólicas de la identidad peronista. De hecho, fue prohibida hasta la mención misma de los nombres de Juan Perón y de Eva Perón. De allí que los diarios, para referirse al presidente depuesto, debieran nombrarlo como "el tirano prófugo". Los ejemplos de este tratamiento de "desperonización" pueden multiplicarse fácilmente. Pero lo que resultó de semejante política fue un auténtico *boomerang* dentro de los sectores de capas medias intelectualizadas, y ese movimiento de desconfianza abrió paso a una vertiginosa relectura del peronismo. Sus consecuencias fueron numerosas y profundas.

Esa relectura se inscribió sobre, y contrastó con las visiones de, la franja liberal y socialista, dentro de las cuales había dominado hasta 1955 una convicción: que el peronismo era un fenómeno accidental y pasajero, y que una vez desalojado del estado se abriría una etapa de retorno a la Argentina anterior al 45.

Existen testimonios puntuales e ilustrativos dentro del campo intelectual que se orientaban en esa dirección. Por caso, en el primer número

posterior al golpe, *Imago Mundi* consideró que se trataba entonces de restaurar tanto en la universidad como en el país la tradición Mayo-Caseros. Del mismo modo, en el último número de 1955 de *Sur*, Borges escribió que el período peronista constaba de dos historias: "[...] una de índole criminal, hecha de cárceles, torturas, prostituciones, robos, muertes e incendios; otra, de carácter escénico, hecha de necedades y fábulas para consumo de patanes".

Por su parte, Victoria Ocampo relataba su detención en la cárcel del Buen Pastor como la experiencia que por fin le había permitido ser más libre que cuando estaba en las casas y calles de Buenos Aires, porque "nuestra vida misma era un mal sueño". Entonces, si la cárcel permitía vivir más cerca de la verdad, era porque durante el reinado peronista lo que se creía la realidad era, una vez más, una ficción. Es interesante ver en esta última intervención el retorno del tema de la simulación y el engaño. Sólo que para Ocampo, la Argentina real era, en ese contexto, la del autoritarismo y la ausencia de libertad, y el país peronista era una ficción, una ensoñación de la que se comenzaba a salir.

En suma, en esta y otras opiniones del arco liberal y de algunos miembros notorios del Partido Socialista (como Américo Ghioldi), se considera que el peronismo ha sido en el fondo un fenómeno artificial promovido por la demagogia de un líder, ejercida sobre masas ingenuas o ignorantes, y que por ende desaparecería cuando esas mismas masas despertaran del engaño.

Sabemos que se trataba de opiniones que muy pronto revelarían sus profundas limitaciones. Fue así como otros posicionamientos agitaron rápidamente y de tal modo el ámbito intelectual que alcanzaron a fisurar incluso el frente del grupo *Sur*. Estas fracturas fueron potenciadas por la política represiva adoptada por la segunda etapa de la llamada "Revolución Libertadora". Ésta alcanzó uno de sus extremos con los fusilamientos de junio de 1956, los que dieron lugar a una investigación célebre de Rodolfo Walsh cuyo título –*Operación Masacre*– era ya un enjuiciamiento de la técnica calificada de "quirúrgica", adoptada por el gobierno para extirpar el peronismo.

Esas fracturas buscaron y encontraron diversas fisuras para expresarse. Así, rompiendo con el frente liberal, en *El otro rostro del peronismo*, Ernesto Sabato optó por una estrategia que consistió en exculpar a las masas peronistas y mantener los juicios severamente condenatorios hacia Perón. Este escenario construido con la presencia de unas masas inocentes y un líder perverso volvía a incluir el tópico del histórico divorcio entre "doctores y pueblo". Para entonces, empero, ya el *operativo*

Frondizi de incorporación del peronismo le permitía a Sabato confiar en un proceso que permitiera integrar las partes de verdad de los doctrinarios y de los caudillos, reeditando, de algún modo, el viejo sueño frustrado de la Generación del 37.

Ezequiel Martínez Estrada fue otro de los intelectuales consagrados que intervinieron en la toma de posiciones. Este escritor había adoptado una franca oposición al régimen peronista; una anécdota lo ilustra bien: como adolecía en esa época de una enfermedad de la piel, declaró que había padecido de una "peronitis" de la que se había curado a partir del derrocamiento de 1955. No obstante, aun dentro de su terminante antiperonismo, su mirada sobre el pasado inmediato adoptó un carácter problemático, evidente ya en el título mismo de su nuevo libro: *¿Qué es esto?* Aquí, junto con la celebración de la huida del supuesto déspota, se inscribe al peronismo dentro de males que involucraban a la totalidad de la sociedad y la cultura argentinas, según el severo enjuiciamiento volcado en *Radiografía de la pampa*. Pero es preciso reparar en que también denunciaba la ignorancia de los letrados que el 17 de octubre sólo vieron lo que les parecía "una invasión de gentes de otro país, hablando otro idioma, vistiendo trajes exóticos", cuando en realidad "eran parte del pueblo argentino, del pueblo del Himno". En una palabra, que el carácter literalmente diabólico que Perón investía para Martínez Estrada no le impedía reconocer que gracias a ese proceso los sectores populares habían cobrado conciencia de la injusticia social a la que habían sido sometidos por parte de las clases superiores.

En este recorrido sobre las relecturas del peronismo en ese agitado debate de 1956, una de las más incisivas resultó –desde el campo nacionalista católico– la que Mario Amadeo dio a conocer con el título de *Ayer, hoy, mañana*. Caracterizando la etapa que acababa de cerrarse como análoga a una "guerra perdida", indicaba que la argentina era una sociedad peligrosamente escindida que albergaba en sus entrañas una guerra civil larvada, pronta a estallar a menos que se adoptara una política que forjase la unidad compacta de toda la nación. Esa política no podía ser otra que la de asimilar a la masa peronista "crispada y resentida".

Pero he aquí que la suerte de tal intento dependía de la interpretación que se ofreciera del "hecho peronista". El antes funcionario del primer tramo de la Libertadora descarta entonces por incorrectas precisamente aquellas versiones que ven en el peronismo una pesadilla pasajera o un producto de la demagogia asociada a los bajos instintos de la plebe, corregibles mediante reeducación y represión. A todas ellas,

Amadeo antepone su propia interpretación, y argumenta que el proletariado argentino carece de representación y contención política, porque hasta 1945 "nadie se había ocupado de hablarle su lenguaje", y ello determinó que se lanzara tras el caudillo que advirtió esa necesidad. Según esta perspectiva, la culpa de Perón residió en que, en lugar de resolver el divorcio entre pueblo y clases dirigentes, lo exacerbó. En definitiva, el golpe de septiembre no habría hecho más que poner "frente a frente a dos Argentinas", escisión de perspectivas catastróficas que sólo puede evitarse haciendo un "silencio piadoso acerca de lo que puede dividirnos".

Otra opinión desde el campo católico se lee en la nueva etapa de la revista *Criterio*. Allí también se consideraba que la marginación del peronismo inficionaba de ilegitimidad a todo el sistema político y que, por ende, resultaba imprescindible reincorporarlo, previa tarea de eliminación de sus elementos menos asimilables; tarea de reincorporación imprescindible además ante el riesgo –se decía– de que la extrema izquierda capturara a esa "fuerza en disponibilidad".

Es preciso entonces prestar atención justamente a esta noción de "masas en disponibilidad", puesto que ella jugará un papel estratégico dentro de la interpretación implementada por Gino Germani en su artículo "La integración de las masas a la vida política y el totalitarismo", quien lo hará desde la perspectiva que le ofrecía la sociología estructural-funcionalista y la teoría de la modernización. En la próxima lección aclararemos este concepto; baste ahora con decir que Germani elaboró un esquema de vasta influencia, que consistía en despegar al peronismo de su identificación con los fascismos europeos, debido a su diversa base social, y luego en explicar los motivos por los cuales en la Argentina fueron los sectores populares y no las clases medias los que constituyeron la base humana del totalitarismo.

Según Germani, el veloz proceso de industrialización de la década del 30 había generado un movimiento igualmente veloz de migrantes del campo a la ciudad, los que atravesaban así la frontera de una sociedad tradicional hacia otra de estructura moderna. Estos migrantes arribaban a sus nuevas residencias sin experiencia sindical ni política y experimentaron de tal modo la sensación de haber perdido sus ámbitos de referencia, de pertenencia y de representación, que quedaron en "estado de disponibilidad" para ser capturados por la seudorrepresentación que les ofrecía un líder carismático.

Esta versión de una "nueva clase obrera" diferenciada de la "clásica" proveniente de la inmigración y proclive a las ideologías de izquierda

tendrá un éxito considerable; de hecho, habrá que esperar al libro de Miguel Murmis y Juan Carlos Portantiero sobre los orígenes del peronismo para que comience a ser cuestionada.

Empero, es preciso aclarar que la adhesión que Germani reconocía en esas masas hacia el líder no debía entenderse a partir del simplismo despreciativo de la teoría del "plato de lentejas" (designación con que se comprendía una adhesión fundada en los beneficios materiales obtenidos por la clase trabajadora). En cambio, aquella adhesión se apoyaba en "la experiencia (ficticia o real) de que había logrado ciertos derechos" que afirmaban su dignidad personal y su orgullo frente a la clase patronal. Este reconocimiento no implicaba ignorar que, precisamente, "la tragedia política argentina residió en el hecho de que la integración política de las masas populares se inició bajo el signo del totalitarismo". De allí que la tarea que Germani concibe como inmensa resida en retomar esa misma experiencia, aunque relacionándola con la teoría y la práctica de la democracia y la libertad.

Es evidente que se habían puesto en circulación diversas relecturas del hecho peronista. Precisamente, esta disparidad de interpretaciones ampliaba con rapidez la brecha entre los antiguos aliados. Tan evidente era esta circunstancia que, ya a fines de 1956, *Sur* registraba el fenómeno cuando afirmaba: "[...] como la oposición al tirano nos juntaba a todos algunos no se daban cuenta. Hoy aquella fisura alcanza proporciones cismáticas".

Así, en los extremos, mientras en el sector liberal persistía el enjuiciamiento poco dispuesto a los matices, desde las incipientes formaciones de la nueva izquierda se iniciaba un viaje reinterpretativo de vastas consecuencias político-culturales. Estos jóvenes contaron para ello con quienes, como Jorge Abelardo Ramos y Rodolfo Puiggrós, se les habían adelantado en la ruptura con la izquierda clásica. Entre fines de 1955 y principios de 1956, Puiggrós había escrito uno de los libros fundamentales para la relectura del peronismo (*Historia crítica de los partidos políticos argentinos*), en el que replicaba la acusación contra esa misma izquierda de la que había formado parte y a la que culpaba por haber coincidido "con la oligarquía y el imperialismo en la lucha contra un gobierno democrático y progresista que contaba con el apoyo de las amplias masas populares".

En suma, tratando de dar cuenta de la supuesta ceguera de la izquierda ante el 17 de octubre del 45 como acto fundacional del nuevo movimiento, aquellos jóvenes renegaron de la herencia de sus padres y produjeron una auténtica ruptura generacional. En el mismo movi-

miento, la presunta ceguera del 45 de la izquierda reactivó una serie de ideologemas de la tradición populista. Uno de ellos remitía a la imagen de los intelectuales colocados siempre de espaldas al pueblo y al país verdaderos. Arturo Jauretche explotó exitosamente este tópico en libros como *El medio pelo en la sociedad argentina* o *Los profetas del odio*, texto este último que se abría con un epígrafe de Gandhi denunciando "el duro corazón de los hombres cultos".

Se comprende entonces que con ello se abonaba el terreno para el retorno del tema de las dos Argentinas, así como el de una falaz historia oficial y otra verdadera expresamente ocultada y falsificada por los vencedores. En este punto se articulará el revisionismo histórico que, nacido desde una constelación política opuesta, teñirá de allí en más la cultura política de la nueva izquierda.

Resulta fundamental registrar y comprender la importancia de esta recolocación del significado del proceso histórico reciente. Porque se trataba, en síntesis, de un síntoma y un efecto del abandono de dicha izquierda de su relación con la tradición liberal, que ya no será considerada como un eslabón dentro de un sendero constructivo, sino como una etapa de la dependencia nacional. Este giro tendrá también extensas consecuencias.

Descalificado el liberalismo por haber sido la ideología dominante del antiperonismo, a poco andar la descalificación alcanzaría a todo el liberalismo, sin más. En ese emprendimiento se destacó Juan José Hernández Arregui, quien en un par de *best sellers* de la época (*Imperialismo y cultura* y *La formación de la conciencia nacional*) efectivizó el cruce entre marxismo y nacionalismo. Incluso desde el ala cultural del Partido Comunista, Héctor P. Agosti –en *El mito liberal* y *Nación y cultura*, ambos de 1959– diferenció en la tradición liberal argentina una línea oligárquica y otra democrática. Detrás de esta toma de distancia, era la misma democracia liberal la impugnada, al ser considerada un régimen político ligado a los intereses de la clase dominante, al igual que las libertades y los derechos que, por burgueses, pasaron a ser considerados puramente *formales*. Según esta perspectiva, los orígenes impregnados del mal del cosmopolitismo liberal habrían llevado por fin a la izquierda a su falta de comprensión de movimientos populares como el yrigoyenismo y, naturalmente, el peronismo.

En este marco, es fundamental recordar que estas nuevas intervenciones no sólo tenían lugar dentro de nuevos posicionamientos políticos. Por el contrario, se trataba de toda una nueva estructura de sensibilidad (ideas y creencias pero también valores, sentimientos y pasiones) emer-

gente en esos años de la segunda posguerra. Comprobamos así que, en el período 1956-1976, en el sector intelectual –aunque con extensiones que van más allá hasta abarcar zonas considerables de las clases medias y hasta fracciones populares– se sucedieron y cohabitaron estructuras de sentimiento análogas a las que recorrían el arco occidental. Éstas fueron desde las sensaciones de angustia, soledad e incomunicación hasta las de confianza en que la voluntad tecnocrática o política podía modificar, por vía reformista o revolucionaria, realidades tradicionales. También la cultura juvenil en una época juvenilista imaginó y muchas veces realizó una huida gozosa del moderno mundo tecnocrático hacia paraísos naturales y artificiales. Éstas son las cuatro almas que habitaron el período: el alma Beckett del sinsentido, el alma Kennedy de la Alianza para el Progreso, el alma Lennon del *flower power*, el alma "Che Guevara" de la rebeldía revolucionaria.

En uno de esos registros, a partir de 1958 y a la par con el programa desarrollista encabezado por el presidente Arturo Frondizi, las elites modernizadoras irrumpieron con visibilidad en el universo cultural argentino. Desde espacios generados en la sociedad civil (editoriales, revistas, asociaciones intelectuales, grupos de estudio) se organizaron diversas representaciones de la política y de la historia nacional. Precisamente entonces se fundaron diversas instituciones estatales y privadas de gravitación en la reconfiguración cultural de la época (CONICET, Eudeba, Fondo Nacional de las Artes y otras).

Este espíritu modernizador tuvo una expresión notoria en el ámbito intelectual de clase media por excelencia: la universidad. Allí la renovación fue considerable y abarcó las ascendentes disciplinas humanísticas y sociales. Por su parte, la crítica literaria verificaba una profunda renovación: primero, mediante una lectura socio-política e histórica de la literatura; inmediatamente después, a través del enfoque textualista (o intratextual, por el cual la obra debía ser analizada y comprendida en sí misma sin referencia al contexto). Dentro del primer lineamiento, en 1964 David Viñas daba a conocer un clásico de la época: *Literatura argentina y realidad política.*

Por su parte, la historia social, junto con las recién creadas carreras de Psicología y Sociología, reclutaron numerosos adherentes y tuvieron –con José Luis Romero, José Bleger y Gino Germani– sus propios héroes modernizadores. Además de su importancia estrictamente académica, es preciso subrayar que la sociología desempeñó un papel altamente significativo por el modo en que modificó el abordaje de los fenómenos nacionales, y lo mismo puede ser dicho con respecto al dis-

curso historiográfico. Así, se pasó a disputar el espacio del ensayo de interpretación ontológico-intuicionista dominante desde la década de 1930. Ahora, o bien el estudio de la sociedad debía ser científico como condición de neutralidad, y debía incluir un análisis no valorativo, alejado de toda ideología, incluida la política, o bien debía comprenderse con una fuerte impregnación político-social. De todos modos, el género ensayístico no se retiró ni dejó de gozar de la alta recepción que mostró otro clásico de la época: *Buenos Aires, vida cotidiana y alienación*, de Juan José Sebreli.

Pero resultará imposible comprender el despliegue de este y otros movimientos intelectuales si no se los proyecta sobre el fondo omnipresente de la revolución cubana, ya que difícilmente podría exagerarse su gravitación sobre la intelectualidad tanto en la Argentina como en toda Latinoamérica.

En principio, esta revolución fue leída como la demostración evidente de que un emprendimiento de transformación radical podía triunfar a partir de un núcleo de militantes a pocos kilómetros del territorio norteamericano. Esta emergencia de un estado latinoamericano revolucionario colocó a muchos intelectuales ante la misión de brindarle su apoyo, aun relativizando o abandonando su clásica posición como conciencias críticas. Estos lineamientos se fueron radicalizando en la reunión de la OLAS en 1967 y en el Congreso Cultural de La Habana de 1968.

Un indicador relevante del cambio de hegemonía en el campo intelectual lo constituye el hecho de que la revista cubana de Casa de las Américas resultó altamente exitosa en su capacidad para reclutar adhesiones de intelectuales, artistas y escritores. Así, los autores del *boom* literario ya no pasaron por las páginas de *Sur*, y fue el proceso revolucionario cubano el que recogió elogios y adhesiones no sólo entre los recién llegados al campo intelectual sino entre escritores consagrados provenientes de la generación anterior, como Ezequiel Martínez Estrada, Leopoldo Marechal o José Bianco.

En ese período, signado de tal modo en la franja crítica de los intelectuales por la relectura del peronismo y por el deslumbramiento de la revolución cubana, los afanes modernizadores en la cultura contaban asimismo con una estela de difusión que desbordaba los círculos académicos. Así lo demuestran las preferencias de un público ampliado por las lecturas de Marx y de Freud y, en este último sendero, por la presencia del lenguaje psicoanalítico en revistas populares, *shows* televisivos, obras de teatro, ficción y ensayos. Así, el psicoanálisis formó parte de la

corriente de época en la cual, en un ambiente de criticismo y de experimentalismo, la categoría de "lo nuevo" adquirió una marcada legitimidad. Contó además con sus propios faros difusores, como Marie Langer, Pichon Rivière, Arnaldo Rascovsky o Eva Giberti.

Lo nuevo también ingresó en la filosofía, con las corrientes del existencialismo, el empirismo lógico, el marxismo y el estructuralismo; ingreso que coincidió con un elenco académico supérstite que los jóvenes filósofos descalificaron por tradicional. Siguiendo la misma curva biográfico-intelectual de Jean-Paul Sartre, muchos intelectuales de la franja crítica desembocaron, en cambio, en las primeras lecturas en clave humanista del marxismo. Las revistas *El Grillo de Papel* y *El Escarabajo de Oro*, dirigidas por Abelardo Castillo, extenderán hasta 1974 este entrecruzamiento entre marxismo, humanismo y existencialismo sartreano.

Pronto, estas inspiraciones resultaron enriquecidas por la superposición de la teoría freudiana y el estructuralismo, en una línea que los desplazamientos teóricos de Oscar Masotta ilustraron en forma muy precisa. Otra línea venía configurándose desde la década anterior en el seno del Partido Comunista Argentino en torno de la traducción de los textos de Antonio Gramsci. Allí, un sector de la nueva izquierda encontró elementos para releer el hecho peronista. Estos lineamientos definieron el carácter distintivo del grupo Pasado y Presente mientras, desde inspiraciones tomadas del trotskismo, Silvio Frondizi y Milcíades Peña promovieron el estudio y la aplicación del marxismo a la interpretación socio-histórica de la Argentina. Sólo la exitosa penetración de los escritos de Louis Althusser, hacia mediados de la década de 1960, introdujo otro espacio teórico de interlocución, preparado por la exitosa recepción del estructuralismo en nuestro medio, activada por Eliseo Verón mediante su presentación de la *Antropología estructural* de Lévi-Strauss y la edición de su propio libro *Conducta, estructura y comunicación* en 1967.

Tal como ocurría en Francia, y según palabras de José Sazbón, también en la Argentina el estructuralismo "en poco tiempo instaló un ánimo 'cientifizador' y formalizante en la crítica literaria, la teoría de la comunicación y el análisis de los *media*, el psicoanálisis, el marxismo, la historia de las ideas, los estudios de costumbres, etcétera, además de impulsar en el mismo sentido las investigaciones en el propio ámbito fundador, la antropología". En esa línea, Marta Harnecker produjo en escala latinoamericana el manual marxista de mayores alcances pedagógicos y de público: *Conceptos fundamentales del materialismo histórico*, de 1969. Al dar cuenta de esa explosión productiva, en esos mismos años

José Aricó certificaba celebratoriamente desde la revista *Los Libros* la hegemonía alcanzada por el marxismo dentro del espacio intelectual: "El marxismo –escribió– participa del Saber de nuestra época y todos somos, de una manera u otra, marxistas".

Se trataba de una de las caras de aquella realidad, que progresivamente entraría en contradicción (catastrófica) con otros actores, fuerzas e intereses liberados en la sociedad argentina de las décadas del 60 y 70. A este último tramo de nuestro relato se refiere la próxima y última lección.

Lección 10

Violencia política, terrorismo estatal y cultura (1970-1980)

Hay un cuadro de Klee que se llama Angelus Novus. En él se representa a un ángel que parece como si estuviese a punto de alejarse de algo que lo tiene pasmado. Sus ojos están desmesuradamente abiertos, la boca abierta y extendidas las alas. Y éste deberá ser el aspecto del ángel de la historia. Ha vuelto su rostro hacia al pasado. Donde a nosotros se nos manifiesta una cadena de datos, él ve una catástrofe única que amontona incansablemente ruina sobre ruina, arrojándolas a sus pies. Bien quisiera él detenerse, despertar a los muertos y recomponer lo despedazado. Pero desde el paraíso sopla un huracán que se ha enredado en sus alas y que es tan fuerte que el ángel ya no puede cerrarlas. Este huracán lo empuja irremediablemente hacia el futuro, al cual da la espalda, mientras que los montones de ruina crecen ante él hasta el cielo. Ese huracán es lo que nosotros llamamos progreso.
Walter Benjamin, *Tesis de filosofía de la historia*

Sobre finales de los años 60 y principios de la década del 70, nos encontramos por un lado con una radicalización de las tendencias modernizadoras –que impulsará el abandono de la práctica específica del intelectual en beneficio de la política– y, por otro, con los diversos frenos, internos y externos, de esos impulsos modernizadores. Una sociedad crispada, movilizada, dividida entre la apuesta revolucionaria y las salidas conservadoras, va a sumergirse en el peor de los horrores, cristalizado en los años del Proceso.

Llegamos a nuestra última lección, aquella que he seleccionado como el punto de cierre de este largo recorrido. Claro que la frase "punto de cierre" no significa que aquí termine o se cancele todo

un movimiento histórico, ya que la vida histórica tiene diversas capas, y cada una de ellas tiene su propio dinamismo, su propia lógica. Dicho de otro modo, lo que ocurre en el terreno de las artes no tiene por qué ser análogo o formar sistema con lo que ocurre en el terreno de la economía, la política, etcétera.

Sin embargo, es posible afirmar que el período que se cierra en 1983 con el final de la dictadura y el retorno del régimen democrático configura un parteaguas en nuestra historia reciente. De allí en más, asistimos a cambios que han otorgado otro contexto, otro clima y otros contenidos al curso histórico de nuestra sociedad.

Así las cosas, debo confesar que, como todo final, el que ahora inicio me produce algunas sensaciones encontradas. Primero, la de una larga tarea que concluye. Enseguida, todas las dudas imaginables acerca del resultado acabado de tantos empeños, de tantas clases dictadas a lo largo de tantos años. (Pero bien sé que de esto último ya no hay retorno, y que sólo a ustedes corresponde juzgar y valorar sus resultados.) Por último, la extrañeza de estar escribiendo estas líneas de cierre de un período en el momento mismo en que en nuestro país acaban de realizarse las últimas elecciones nacionales, en octubre de 2007. Extrañeza porque inmediatamente debo volver a abstraerme de este nuestro presente para abocarme al relato postrero de los años entre esperanzados y finalmente atroces que instalaron la última dictadura y el terrorismo de estado en la Argentina.

En la base de estas afirmaciones entre horrorizadas y melancólicas resta un último recurso, al que llamaré "el recurso del sentido". Me explico brevemente porque sé que enseguida comprenderán, y que la idea puede ser valiosa.

En el curso de la historia y de nuestras vidas ocurren sucesos que cortan el hilo de los días, que rompen nuestra cotidianidad y trastornan nuestras existencias. Esto mismo sucede con las sociedades cuando experimentan catástrofes naturales o políticas. Cuando eso ocurre, los seres humanos solemos mirarnos estupefactos y preguntarnos "por qué", "para qué". Estas preguntas nos interrogan acerca del sentido. Son aquellas que hemos visto ejemplarmente formuladas por Sarmiento al preguntarse por qué en la Argentina de mediados del siglo XIX había sucedido lo que sucedió.

De allí que, al abocarnos a la última lección, también aquí apelemos al recurso del sentido, convencidos de que hay algo peor que los sucesos traumáticos de una historia, y eso es ignorar precisamente el sentido, el porqué y el para qué. Porque cuando falta el sentido, los seres

humanos quedamos inermes, a merced de hechos que escapan a nuestra comprensión, a los que no podemos darles significado y que, por ende, amenazan con dejarnos prisioneros de lo arbitrario. Entonces, si nos vemos prisioneros de lo arbitrario, del porque sí, sólo podremos permanecer amenazados por el pánico de padecer nuevamente los mismos males, inermes frente a ellos. Lo que puede rescatarnos de ese estado de indefensión es comprender el significado de lo ocurrido.

La experiencia de los niños apropiados por la dictadura es demostrativa al respecto. Cuando, dentro de un proceso extremadamente doloroso, esos niños, hoy adultos, recuperaron su historia y con ella su identidad, pudieron encontrar un sentido que los sacó de una noche oscura de misterios amenazantes y terrores ancestrales cuyo origen ignoraban. El ejemplo es extremo e implica que el sentido tiene capacidades curativas o que la verdad nos hace libres. Pero extrema es también la última parte de la historia que me apresto a relatar. En las páginas que siguen intentaré ofrecer cierta comprensión de los hechos de esas décadas. Para ello, pretendo recuperar cierta distancia que contribuya a una mejor visión de los sucesos de esos años.

Volvamos entonces a finales de la década de 1960 para conocer algunos de sus rasgos fundamentales. Recordemos también que a lo largo de estas lecciones hemos colocado el acento en los aspectos culturales de todo proceso. Ahora bien: dentro de la vastedad prácticamente infinita de sucesos albergados por esa historia, es preciso seleccionar aquellos núcleos que resultan más explicativos de la corriente principal de ese curso histórico. El centro de dicha corriente puede ser ubicado en lo que hemos llamado el "proceso de modernización y radicalización" de la segunda posguerra. Era ese mismo proceso el que generaba profundas tensiones en la sociedad argentina, ante el desencadenamiento de fuerzas de diversa índole, plurales y aun contrapuestas.

Para continuar en la línea de nuestro relato, que acentúa la relación política-cultura, modernización cultural y radicalización política describen ya a mediados de la década de 1960 una dialéctica en ascenso, es decir, que la modernización (en los consumos, ideas, usos y costumbres) tiende puentes hacia una radicalización de estos mismos cambios. En tanto, en el otro polo de la contradicción operaría la intervención de fuerzas estatales y sociales defensoras del orden existente.

Centrándonos, por su gravitación, en el bloque cívico-militar que ocupó el poder político de modo recurrente a partir de 1955, observamos que a partir de 1966 promovió la implantación de valores nacionalistas, tradicionalistas y familiaristas, para lo cual apeló al acervo antimo-

dernista de la Iglesia y a su demostrada influencia sobre el Ejército. En el clima de la guerra fría y de la teoría de las fronteras ideológicas interiores (que sostenía que el enemigo también se encontraba dentro del propio país), la contradicción se polarizó en torno del eje comunismo-anticomunismo. Todo ello cristalizó en la concepción de la "seguridad nacional", concepción que llegará a ser dominante en las fuerzas armadas argentinas y cuyos efectos serían graves.

En el ámbito cultural, el "*shock* autoritario" desencadenado por el golpe de estado liderado por el general Onganía tuvo severas consecuencias. Imbuido de una mirada autoritaria incapaz de discriminar entre el modernismo experimentalista y las actitudes políticas expresamente orientadas al cambio revolucionario, el régimen gobernante terminó por unificar las "almas" Lennon y Guevara de los años 60 (tal como las caracterizamos en la lección anterior). De modo que, para combatir a esta última, el régimen gobernante consideró necesario desplegar campañas contra el pelo largo, los músicos de rock, el uso de la minifalda, así como también secuestrar libros, censurar y prohibir películas como *El silencio* de Ingmar Bergman o *Blow-up* de Michelangelo Antonioni, allanar editoriales (y hoteles por horas). Es muy conocido el efecto destructivo que, respecto de la Universidad, implicó la intervención autoritaria emblematizada en la llamada "noche de los bastones largos", la cual produjo un extraordinario drenaje de docentes e investigadores.

A pesar de ello, en los años inmediatamente posteriores se generaron movimientos de recomposición y, en el campo de las disciplinas sociales, la Facultad de Filosofía y Letras porteña vivió el surgimiento de las llamadas "cátedras nacionales", con profesores como Justino O'Farrell y Gonzalo Cárdenas, que venían a expresar en sede académica el avance del nacional-populismo antiimperialista (no exento de posiciones antimarxistas) y el ingreso explícito del peronismo en la franja estudiantil. La película *La hora de los hornos* de Fernando Pino Solanas y Octavio Gettino planteará oposiciones extraídas de ese venero, con muy buena acogida de público en sus exhibiciones obligadamente clandestinas.

Asimismo, aunque menos subrayado –y quizá por ese motivo–, conviene recordar que el freno a la modernización no se localizaba solamente en políticas estatales. Estos impulsos se desplegaban en una sociedad que conservaba fuertes rasgos tradicionalistas. De manera que también aquí se observa una compleja y crucial relación *triangular* entre modernismo, radicalismo y tradicionalismo que marcó las vinculacio-

nes entre los campos intelectual y político. Al seguir las derivas de esta relación se concluye que la suerte corrida por estos programas en la cultura intelectual y estética fue diversa, aunque un balance general indica que todos ellos experimentaron algún tipo de fracaso, bloqueo o desvío respecto de sus propósitos reformistas y modernizadores.

Se nos presenta entonces una pregunta crucial: ¿a qué se debió ese freno a los intentos modernizadores? Para abordarlo de manera un tanto esquemática al principio, y acompañarlo luego de algunos ejemplos, es posible imaginar tres tipos de causas, tres posibles hipótesis explicativas de este fenómeno. El primero remite a un freno *interno*, en el sentido de que los actores modernizadores se habrían planteado objetivos que sobredimensionaban su capacidad de realización, verificando una vez más que la Argentina era un país "más modernista que moderno", es decir, con mayores expectativas de modernización que con posibilidades materiales de realizarlas. El segundo freno resultó ser el que, por estridente hasta el ridículo, ocultó la visibilidad de los otros dos. Me refiero al ya señalado bloqueo tradicionalista, instalado en el estado a partir de 1966 con una política cultural ranciamente derechista. Por fin, un tercer fenómeno paradójico consistió en una radicalización del cambio que, al privilegiar la práctica política, erosionó la legitimidad de las actividades culturales modernizadoras.

Tomemos ahora algunos ejemplos. Sabemos ya que, en una de sus líneas, ese proyecto modernizador imaginaba y deseaba terminar con la situación periférica de la Argentina para instalarse en "el centro", en la línea del modernismo cosmopolita que demandaba el plástico Kenneth Kemble en 1961: "Queremos ser conocidos y valorados en los Estados Unidos", esto es, en una matriz occidental y moderna y con un lenguaje universal y contemporáneo. El caso paradigmático en este terreno fue el programa desplegado por Jorge Romero Brest en el sector de Artes Visuales del Instituto Di Tella, nítidamente expresado en la *Memoria* de 1965-1966: "La tarea del Instituto está centrada en la modernización cultural del país, con la esperanza de contribuir así a desatar el nudo cultural que traba nuestro desarrollo". Y bien, ocurrió que junto con la endeblez del medio receptor de esos proyectos, la experiencia del Di Tella fue impugnada tanto por la crítica tradicionalista, que la consideraba ofensiva del buen gusto y alienada a modelos extranjeros, cuanto por la crítica de izquierda, que la consideró apolítica, frívola y elitista.

Ejemplos similares pueden encontrarse en otras esferas. De tal manera, desde un número de 1961 de *Cuadernos de Cultura*, el comunista

Rodolfo Ghioldi dictaminaba que psicoanálisis, existencialismo y sociología eran "manías burguesas". En forma análoga, quienes practicaban el teatro realista de denuncia social rechazaban terminantemente la vanguardia que en esos años encarnaba Griselda Gambaro.

De modo que, bloqueados por derecha, los afanes del modernismo reformista también serían desafiados por izquierda. Al respecto es elocuente la transcripción de una reunión de psicólogos en la Facultad de Filosofía y Letras en 1965 para discutir las relaciones entre psicología, ideología y política. Allí, mientras José Bleger y Enrique Pichon Rivière defienden la autonomía del campo, para el psiquiatra Antonio Caparrós, el psicoanalista como científico y el psicólogo como militante político debían coincidir. Se trata de un ejemplo entre tantos del modo en que la política como posicionamiento y la práctica política como actitud cubrían el ámbito de las prácticas culturales.

Aunque también es cierto que hubo manifestaciones, no necesariamente aisladas, de defensa de la autonomía intelectual. Desde el ámbito de las letras, un artículo de Carlos Brocato en *El Escarabajo de Oro* de noviembre de 1965 protestaba contra la culpabilización del intelectual y el antiintelectualismo, y proclamaba la legitimidad de "luchar por otro mundo a través de la literatura".

Empero, los jóvenes artistas que en agosto de 1968 irrumpieron en una conferencia de Romero Brest y le impusieron la lectura de un documento parecían haber decidido el dilema en otro sentido: "La vida del Che Guevara y la acción de los estudiantes franceses –proclamaron– son obras de arte mayores que la mayoría de las paparruchadas colgadas en los miles de museos del mundo". La cita condensa con claridad una parte creciente del espíritu de la época.

En el plano de las prácticas disciplinares, también en la sociología el pacto entre héroe modernizador y juventud contestataria se fue erosionando, debido a que la sociología germaniana fue cuestionada por replicar a la norteamericana y proponer un modelo de desarrollo análogo para países diferentes, como el nuestro. Este movimiento formó parejas con el surgimiento de la teoría cepaliana del desarrollo y el posterior pasaje a la teoría de la dependencia y sus límites porosos con el marxismo.

Nacía así el "desarrollismo", cuya influencia resultaría enorme en esos años en toda Latinoamérica, y que enarbolaba –como sintetiza Cristóbal Kay– una ideología antifeudal, antioligárquica, reformista y tecnocrática. Desde aquí, nuevamente, el despliegue de algunas de sus premisas y el cuestionamiento de otras radicalizaría las posiciones teóri-

cas hasta desembocar en la llamada "teoría de la dependencia", instalada en franca oposición a las tesis de Walt Whitman Rostow. Creció de tal modo esta doctrina en el cruce de cepalismo, nacionalismo económico, antiimperialismo y marxismo que llegó a ser hegemónica en su campo, en el período 1965-1975. Su libro más representativo fue escrito entre 1966 y 1967 por Fernando Henrique Cardoso y Enzo Faletto: *Dependencia y desarrollo en América Latina.*



Asalto a la conferencia de Romero Brest

Juan Pablo Renzi: Señoras y señores, les comunicamos que esto es un asalto a la conferencia de Romero Brest, y que en lugar de él, vamos a hablar nosotros, aunque muy poco tiempo, porque consideramos que las palabras no constituyen un testimonio perdurable y pueden ser fácilmente tergiversadas, en cambio lo que queremos que recuerden es el acto en sí, esta pequeña violencia que hemos perpetrado al imponerles a Uds. nuestra presencia. [...]

– Creemos que el arte no es una actividad pacífica ni de decoración de la vida burguesa de nadie.

– Creemos que el arte significa un compromiso activo con la realidad, activo porque aspira a transformar esta sociedad de clases en una mejor.

– Por lo tanto, debe inquietar constantemente las estructuras de la cultura oficial.

– En consecuencia, declaramos que la vida del "Che" Guevara y la acción de los estudiantes franceses son obras de arte mayores que la mayoría de las paparruchadas colgadas en los miles de museos del mundo.

– Aspiramos a transformar cada pedazo de la realidad en un objetivo artístico que se vuelva sobre la conciencia del mundo revelando las contradicciones íntimas de esta sociedad de clases.

– ¡Mueran todas las instituciones, viva el arte de la Revolución! (A coro.)

Juan Pablo Renzi, Norberto Puzzolo, Rodolfo Elizalde y otros, en Inés Katzestein, *Escritos de vanguardia. Arte argentino de los años 60*, Buenos Aires, Fundación Espigas-Fundación Proa-The Museum of Modern Art (Nueva York), 2007.

Más allá del terreno económico-social, la teoría surgía de y enriquecía el espíritu creativo latinoamericanista, resucitado, como en otros tiempos, en términos de espacio de esperanza y recomposición civilizatoria.

Del mismo modo, el desplazamiento de la teoría de la modernización a la teoría de la dependencia trasladaba la cuestión de un problema técnico a una cuestión política. La radicalización política concluía en que el actor social de esa revolución no podía ser ya la burguesía nacional, sino una alianza de los sectores populares conducida por la clase obrera. Es fácil comprender entonces por qué, al final de este razonamiento, emergía la idea de "revolución", abrevando en el amplio espectro de las variables de izquierda.

Pero, además, la radicalización avanzaba por caminos impensados poco antes, como el que recorría el universo católico (y este factor será altamente significativo en los sucesos políticos). Ese impulso recogía experiencias y reflexiones externas, en coincidencia con el papado de Juan XXIII y las encíclicas *Mater et Magistra* y *Pacem in Terris*, de 1961 y 1963 respectivamente. De modo consonante con la práctica de los curas obreros, del personalismo francés y de la revista *Esprit*, en la intelectualidad católica se expandió la influencia de Theilard de Chardin con su propuesta de reconciliación del cristianismo con teorías científicas como el evolucionismo y, al mismo tiempo, con una misión que también era de este mundo, al cual era preciso comprender y transformar. Su obra formó parte de los libros más requeridos según las listas de ventas de 1963.

En este contexto, una serie de sacerdotes jesuitas realizaron un acercamiento crítico no exento de reconocimientos hacia el marxismo, con Jean-Yves Calvez a la cabeza, quien en 1956 había publicado su documentado libro *El pensamiento de Karl Marx.* Surge así el diálogo entre marxistas y cristianos, que en Buenos Aires tuvo su expresión desde el espectro católico con el filósofo Conrado Eggers Lan. Ya en 1962, Lan expresaba que el marxismo había dejado de ser un adversario ideológico para convertirse en la "secularización del pensamiento cristiano", y un año después sostenía que "la revolución ha de ser integral, vale decir, debe modificar las estructuras desde su base hasta su cúspide".

Desde el mismo universo, la revista *Cristianismo y Revolución*, dirigida por Juan García Elorrio, expresaba al sector más radicalizado, aunque también *Criterio* daba cabida a intervenciones que prologaban la teología de la liberación, donde, por ejemplo, en marzo de 1964, M. N. Ramondetti cuestionaba el derecho de propiedad, puesto que sostenía que estaba "supeditado por el mismo Dios Creador al derecho anterior que tienen todos los hombres, colectivamente considerados, a poseer todos los bienes creados por Dios". Era natural que cundiera la alarma entre los sectores tradicionalistas que veían que la radicalización se expandía

en las propias filas católicas, y que ésta no era sólo de carácter teórico: en 1966 moría el sacerdote católico Camilo Torres, durante su lucha como integrante de un grupo guerrillero colombiano.

Los datos resultan convincentes. Una consecuencia de este privilegiamiento de la política, tanto desde la izquierda peronista como marxista, fue que resultó secundarizada e incluso llegó a ser negada la autonomía de la práctica artística e intelectual. En rigor, esta tendencia avanzaba no sólo atraída desde los hechos por el poderoso imán de la política, sino además porque tanto en el populismo como en el marxismo se hallaban cláusulas ideológicas habilitantes de dicho pasaje. En efecto, el reduccionismo marxista tendía a potenciar los posicionamientos clasistas y economicistas y a negar, en tanto "superestructurales", el papel de las influencias ideológicas o culturales. Por su parte, el populismo apeló a su clásico arsenal antiintelectualista, sobre la base de su creencia en la bondad y la sabiduría intrínsecas de las clases populares, así como en el privilegio de la práctica material sobre el saber libresco y del hombre de acción sobre el contemplativo. Este giro clásico –que tan eficazmente entonó entre nosotros Arturo Jauretche– fue acompañado de la culpabilización de la clase media por su ceguera ante el fenómeno peronista, de manera que el "intelectual pequeñoburgués" terminó por condensar un tipo social decididamente disvalorado.

En este punto se percibe que el momento histórico aquí analizado se proyecta sobre un fondo mucho más arcaico. Porque lo que reemergía, lo que se activaba de esa manera, era el vasto tema del antiintelectualismo en tierras hispanoamericanas, la vieja diatriba entre pueblo y doctores, entre políticos prácticos y letrados presuntamente colocados a espaldas de su verdadera realidad. Sin embargo, en la década de 1960, esta reactivación de un pasado estaba sobredeterminada, crispada por la existencia de una revolución (la cubana) nacida justamente sin teoría y dentro de un clima mundial que había saturado el universo de la denuncia y que sólo parecía dejar como recurso el pasaje a la acción.

De tal modo, entre la ideología revolucionaria y el populismo se abrió un juego de pinzas que cuestionó desde diversos ámbitos los espacios de autonomía del intelectual crítico y modernizador. Desde esta matriz de ideas y de sentimientos, alguien entre nosotros se preguntaba: "¿Qué quiere decir estructuralismo para un muchacho masacrado en Caracas?". Me gusta repetir al respecto que, en un período donde el antiintelectualismo alcanzaba estatura mundial, se vio nacer al más duro de los antiintelectualismos: el de los intelectuales. Ni Gabriel García Márquez escapó al cuestionamiento: a él se le recordó que, mientras

escribía *Cien años de soledad*, un sacerdote (Camilo Torres) moría como guerrillero en su mismo país.

No obstante, es preciso contextualizar estos pronunciamientos ya que no se trataba de discursos ni decisiones producto de alucinaciones aisladas. No resulta difícil presentar ejemplos que así lo ilustran. En 1968 existían signos de que esos posicionamientos tenían de su lado el huracán de la historia. Los mismos diarios que informaban acerca de la fundación de la Confederación General de los Trabajadores (CGT) de los argentinos daban cuenta de la incontenible ofensiva del TET en Vietnam y del grito libertario que otra vez provenía del París de las barricadas. También daban cuenta de las revueltas estudiantiles que recorrían México, Córdoba, Berkeley, Rosario, Bogotá, Berlín, Madrid, Río... En la Argentina, otro mes de mayo, pero esta vez de 1969 y en Córdoba, vino a cerrar el decenio, llevando al extremo las esperanzas revolucionarias de años esperanzados.

Empero, al abrirse la década de 1970, el signo que progresivamente unificará esos procesos en nuestro país a lo largo del decenio estará marcado literalmente a fuego por la violencia política.

Queda claro hasta aquí que en esos tiempos los movimientos culturales resultaron cada vez más dependientes de un escenario político poblado por actores involucrados en prácticas progresivamente confrontativas. En especial cuando, desde 1970, sobre aquel trasfondo de alta conflictividad social, organizaciones político-militares provenientes de la izquierda marxista y peronista comenzaron a operar de manera creciente tras el proclamado objetivo de liberación nacional y social. Ese modo operativo incluyó magnicidios y asesinatos políticos, como aquellos que se cobraron como víctimas al general Pedro E. Aramburu y a los dirigentes sindicales Augusto T. Vandor y José Alonso. Muchas de estas acciones fueron justificadas puesto que se las inscribía en una historia de violaciones e injusticias anteriores que había tenido como víctima a las clases populares y el movimiento peronista.

En tanto, en un sector de los intelectuales también avanzaba el consenso sobre la necesidad de una salida revolucionaria, respecto de la cual sólo cabía discutir sus formas (insurrección de masas, foquismo guerrillero, guerra popular y prolongada...). Entre 1970 y 1973, diversos debates acerca de la relación entre literatura y política pueden ser observados en los once números de la revista *Nuevos Aires*, entre otros medios. Allí, Mario Vargas Llosa, Ricardo Carpani, Ángel Rama y otros discuten activamente acerca de las relaciones entre intelectuales, política y revolución, con posiciones que van desde la apuesta por la re-

volución en las formas estéticas hasta la total subordinación de la estética a la política.

La crispación y radicalización del discurso se correspondían con la aceleración de la política. Luego del relevo del general Onganía, los siguientes gobiernos militares se estrellaron con el ascenso del conflicto social y "el repiquetear incesante de la guerrilla", como se dirá en el editorial de 1973 de la revista gramsciana *Pasado y Presente*. Desde el otro polo, el asesinato de dieciséis guerrilleros en la cárcel de Trelew reforzó el carácter de un enfrentamiento del tipo amigo-enemigo.

En este marco, la ilegitimidad del régimen dirigente seguía teniendo su punto crucial en la proscripción del peronismo y de su líder. De hecho, cuando el presidente de facto Agustín Lanusse cedió a la presión en pro de la apertura electoral, dicha convocatoria mantuvo la proscripción de Juan Domingo Perón.

Sea como fuere, simplemente ojeando los diarios de la época es posible advertir una precipitación del tiempo histórico y de los acontecimientos. En consonancia con ese ritmo acelerado, esta sensación de vértigo se materializó con el triunfo de la fórmula encabezada por el doctor Cámpora. Su muy breve presidencia marcará el momento de mayor gravitación en el poder de la tendencia revolucionaria del peronismo.

Si dentro de este complejo proceso recortamos el campo cultural, comprobamos que esta gravitación alcanzará carácter hegemónico en las universidades estatales. Allí, junto con un marcado proceso participativo de docentes, estudiantes y no docentes, en un cruce de hegemonismo y populismo, los objetivos académicos resultaron subordinados a los lineamientos ideológicos e intereses políticos del peronismo radicalizado. Esos lineamientos signaron los criterios de selección del cuerpo docente, los programas de estudio y los estilos de la relación profesor-alumno. La política se presentaba con claridad como la práctica ordenadora del mundo académico; en rigor, cubría todos los aspectos de la vida argentina.

El retorno y la posterior elección presidencial de Perón en junio de 1973 pusieron fin a casi dos décadas de proscripción y abrieron al mismo tiempo la caja de Pandora de un enfrentamiento literalmente a muerte dentro del movimiento. A partir de dicho retorno, la guerrilla peronista comenzó a perder terreno al persistir en una vía deslegitimada por el viejo líder y golpeada duramente por la represión legal e ilegal montada desde ese mismo gobierno.

El mismo día del regreso del líder se produjeron los sangrientos episodios de Ezeiza; luego, siguió la descalificación del propio Perón hacia

los sectores radicalizados. La organización paraestatal conocida como la "Triple A" inicia una cadena de asesinatos políticos que alternan con algunos resonantes crímenes de la organización Montoneros, como el llevado a efecto contra el dirigente sindical José Ignacio Rucci dos días después del triunfo electoral de la fórmula Perón-Perón.

De allí en más, el contraataque ya no se detendrá. En su avance figuraron desde el atentado al senador radical Hipólito Solari Yrigoyen y asesinatos como los de Ortega Peña y Silvio Frondizi entre tantos otros, hasta el desplazamiento de gobernadores sospechados de simpatizar con el peronismo radicalizado. Las manifestaciones culturales no escaparían a la represión estatal y paraestatal. En 1973, mediante un acto terrorista, se destruyó la sala del teatro donde se representaba la ópera-rock *Jesucristo Superstar*, se quemaron miles de ejemplares de *El marxismo* de Henri Lefebvre, se secuestró la película *El último tango en París* de Bernardo Bertolucci, Miguel Tato ejercía activamente la censura desde el Ente de Calificación Cinematográfica, y la Triple A arrojaba al exilio a escritores, artistas e intelectuales, amenazados de muerte.

De todos modos, aquí y allá permanecieron reductos de resistencia cultural. Aún en el duro año de 1974 se exhibieron con éxito películas como *La Patagonia rebelde* de Héctor Olivera, con guión de Ayala sobre libro de Osvaldo Bayer; *Quebracho* de Ricardo Wullicher; *La hora de los hornos* de Gettino y Solanas, *Operación Masacre* con libro de Rodolfo Walsh. Según lo muestra a partir de 1969 y hasta comienzos de 1976 la revista *Los Libros*, seguirán introduciéndose nuevos estímulos intelectuales como los provenientes del marxismo renovado por Louis Althusser, la nueva crítica de inspiración barthesiana, la semiología o el psicoanálisis lacaniano.

Más aún. Así como a escala latinoamericana el libro del escritor uruguayo Eduardo Galeano *Las venas abiertas de América Latina*, publicado en numerosísimas ediciones a partir de 1971, había expresado el talante de indignada protesta en nombre de los marginados y explotados, la muy difundida revista *Crisis* describe con precisión entre 1973 y 1976 ese momento en el campo del sector de los intelectuales radicalizados cercanos al peronismo revolucionario. Allí, el contenido de los artículos presenta una visión construida con los poderosos fragmentos que habían alimentado el imaginario radicalizado hasta el momento, en un cruce de nombres y doctrinas que no mucho antes hubiese sido considerado insostenible: Lenin y Perón, José Hernández y Marx, Rosas y Mao; populismo, nacionalismo y revisionismo con revolución cubana y cristianismo revolucionario... El tono imperante en *Crisis* está domi-

nado por la certeza de que el panorama se ha iluminado hasta tal punto que los debates huelgan, y sólo basta con fortalecer la valoración del hombre de acción respecto del contemplativo; hombre de acción capaz de poner en riesgo su vida, en la medida en que, como se lee en su número 17, la muerte no es propia del individuo, ya que "es el pueblo quien determina la suerte de la vida y la muerte de sus hijos".

Expresiones de la peronización de un sector del campo intelectual, la revista *Envido* conjuntará por su parte a integrantes y estilos ideológicos provenientes en buena medida de la experiencia de las "cátedras nacionales", mientras el grupo Cine Liberación –tras el impacto de *La hora de los hornos*– realizará en 1971 un sonado reportaje de "actualización doctrinaria" a Juan Domingo Perón, donde éste se refiere a la necesidad del "trasvasamiento generacional" y designa a los grupos político-militares como "formaciones especiales".

Como resulta evidente, la política argentina había ingresado en una suerte de caldera del diablo donde se fundían las fuerzas más disímiles y enemigas. De allí que este relato avance y retroceda, siguiendo el ritmo ya señalado de una temporalidad aparentemente trastrocada. Agreguemos así a este panorama un fenómeno de enorme gravitación pero que provenía de otras corrientes de la historia local. Me refiero a la notable radicalización del mundo católico, que tendría su guía ideológica en la "teología de la liberación", con cuyo título el sacerdote peruano Gustavo Gutiérrez publicó su libro canónico en 1971. En la Argentina, el pasaje de la teología a la filosofía de la liberación tuvo una de sus primeras manifestaciones públicas en 1972 durante el II Congreso Nacional de Filosofía en Alta Gracia, Córdoba; hacia 1976, alcanzaba una expresión desarrollada en la obra de Juan Carlos Scannone, *Teología de la liberación y praxis popular.*

La muerte de Perón en julio de 1974 y la sucesión por su esposa, María Estela Martínez, implicaron el ingreso en la recta final de la lucha por la hegemonía dentro del movimiento peronista y un despliegue superior de la represión, dentro de un creciente vacío de poder y sus consecuentes efectos de ingobernabilidad, exasperados por una salvaje puja corporativa. Como recuerda María Sáenz Quesada, en diciembre de 1974 la escritora Martha Mercader se dirigió a la presidenta refiriéndose a los casi trescientos asesinatos políticos y preguntándose "¿con cuántos muertos celebraremos nuestra cristiana Navidad?". El Ejército Revolucionario del Pueblo (ERP) consideró a su vez que la muerte del "líder de la burguesía" abría por fin el camino para la autonomía de la clase obrera, en el momento en que decidía la instalación

de destacamentos armados en el monte tucumano. En febrero de 1975, el Operativo Independencia contra esta guerrilla anticipará brutales prácticas de contrainsurgencia que no hicieron sino incrementarse en los años por venir.

Como parte de ese violento contraataque, se puso coto a la presencia del peronismo revolucionario en las universidades nacionales. Luego del relevo del ministro Taiana y su reemplazo por Oscar Ivanissevich, en septiembre de 1974 se produjo la intervención de la Universidad de Buenos Aires y se entregó su gestión a sectores del integrismo católico nacionalista encabezados por Alberto Ottalagano. El diario *La Opinión* del 6 de diciembre de 1974 recogió la siguiente declaración del nuevo decano de la Facultad de Filosofía y Letras porteña, Raúl Sánchez Abelenda, quien acababa de cesantear a más de mil docentes: "Los profesores devotos de Marx y Freud tendrán ahora que ir a enseñar a la Unión Soviética y a París".

Cancelado este espacio, otros ámbitos intelectuales resultaron también alcanzados, y en varios casos fue la vida misma de profesionales y académicos la que resultó amenazada cuando no tronchada. El 23 de marzo de 1975, el *Buenos Aires Herald* registraba un asesinato político cada dos horas en los últimos dos días. Fiel a la consigna de ese mismo año enarbolada por la publicación de ultraderecha *El Caudillo* ("el mejor enemigo es el enemigo muerto"), hasta 1976 se registraron casi mil asesinatos adjudicados a la represión paraestatal. Junto con ello se producían clausuras de diarios y revistas, así como la prohibición y censura de películas. El 23 de enero de 1975, la Triple A voló el edificio del diario cordobés *La Voz del Interior* y también se atentó contra *El Pueblo* de Tucumán. A principios de 1976, monseñor Primatesta denunció ya entonces y desde Córdoba la desaparición de personas.

Así las cosas, la puja inter e intracorporativa, el descontrol económico, el malestar social, las disensiones dentro del gobierno, la crisis de autoridad y la presencia cotidiana de la violencia fueron condiciones de posibilidad para que muchos sectores de la sociedad recibieran con una mezcla de alivio, temores y expectativas el nuevo golpe de estado del 24 de marzo de 1976. Pero he aquí que, para la reinstauración de un orden, la dictadura militar sistematizó el terrorismo de estado y extendió con inusitada crueldad una represión de redisciplinamiento social y cultural. El terror estatal planificado y sistemático contó como parte de su metodología con el secuestro, la tortura, la desaparición de personas y hasta el robo y la desidentificación de bebés. Se produjo un cierre brutal de la escena pública y tuvo lugar el arrasamiento de toda

institucionalidad republicana. Al decir de Luis Alberto Romero, "sólo quedó la voz del estado, dirigiéndose a un conjunto atomizado de habitantes", aun cuando habría que agregar que esa interpelación encontró oídos no sólo pasivos sino también activamente receptores. Son conocidos los pronunciamientos de apoyo y aquiescencia que la dictadura reclutó entre partidos políticos, jerarcas de la iglesia católica, cámaras empresariales, sindicatos de trabajadores, medios de comunicación, periodistas y también intelectuales. Sin ir más lejos, desde la jerarquía católica, pocos meses antes del golpe de marzo del 76, monseñor Bonamín había acuñado una expresión temible: "El pueblo argentino ha cometido pecados que sólo se pueden redimir con sangre".

Había llegado el tiempo más amargo y atroz de la Argentina moderna. Desde entonces hasta el presente, no han sido escasos los intentos por abordar aquellos trágicos sucesos desde el periodismo, la crónica, el ensayo, la literatura y también la historiografía. Sucesos cuya gravedad ético-política pueden sintetizarse no sólo en la tortura sistemática e infinita a que fueron sometidas miles de víctimas, sino en las figuras terribles del desaparecido y los niños expropiados hasta de su identidad.

Estos hechos son conocidos por todos. Sin embargo, no quise dejar de mencionarlos una vez más, así sea porque, en ciertos momentos, esos sucesos alientan en mí la desazón ante las atrocidades que nuestra sociedad ha albergado. Por el contrario, actitudes como las de Madres y Abuelas de Plaza de Mayo nos restituyen cierta esperanza sobre eso que solemos llamar el género humano. Nada menos.

Reconocido una vez más el horror que nos habitó, es preciso regresar a la tarea de dotar de sentido a esos hechos atroces precisamente para inscribirlos en una serie que nos permita sostener que no se trató de rayos caídos desde el cielo sereno de una Argentina idílica. Lejos de ello, esa maquinaria del terrorismo estatal fue montándose pieza por pieza a lo largo de un tiempo cuyos orígenes se discuten: la violencia política en nuestro país ¿proviene tal cual de la violencia del siglo XIX; tiene que ver con la inconmensurabilidad de legitimidades políticas que se abre en la segunda década del siglo XX o con el golpe de estado de 1930? ¿Se vincula con la escisión de la sociedad entre peronistas y antiperonistas en la década de 1940, proseguida en el derrocamiento y posterior proscripción del peronismo? ¿O acaso –ya casi asomándonos al terreno de la metafísica– remite al presunto abismo abierto entre "las dos Argentinas"? Estas y otras preguntas se han formulado. Las respuestas han sido numerosas y cubren una vasta bibliografía. No obstante, la

que persiste, muchas veces enunciada con tono sorprendido, es la siguiente: ¿cómo fue posible que en un país como la Argentina ocurriera lo que ocurrió?

> A veces (no es joda) pienso que somos la generación del 37. Perdidos en la diáspora. ¿Quién de nosotros escribirá el *Facundo*? [...]
> Era como moverse a ciegas, tratar de captar un hecho que iba a pasar en otro lado, algo que iba a suceder en el futuro y que se anunciaba de un modo tan enigmático que jamás se podía estar seguro de haber comprendido. El mayor esfuerzo consistía siempre en eludir el contenido, el sentido literal de la frase y buscar el mensaje cifrado que estaba debajo de lo escrito, encerrado *entre* las letras, como un discurso del que sólo pudieran oírse fragmentos, frases aisladas, palabras sueltas en un idioma incomprensible, a partir del cual había que reconstruir el sentido.
>
> **Ricardo Piglia**, *Respiración artificial*, Barcelona, Anagrama, 1980.

Mientras dejamos que estas preguntas sigan haciendo su camino, de algo podemos estar seguros: las cosas que ocurrieron siempre han tenido muy buenos motivos para ocurrir. No es que estuvieran inexorablemente destinadas a cumplirse, pero sí que operaron fuerzas sustantivas que contribuyeron a generar los acontecimientos.

Sobre estas bases, volvamos sobre nuestro relato para vislumbrar en concreto fenómenos más distantes y profundos de intolerancia en el plano de la cultura, nuestro eje de análisis. Al respecto, en los últimos tiempos se ha investigado el grado de centralización y planificación de la censura y represión cultural durante el Proceso, y se impone la impresión de que se trató de un emprendimiento mucho más elaborado que el que dejaba traslucir el señalamiento de ciertas torpes ignorancias como la de prohibir por subversivos *El Principito, La cuba electrolítica* o la matemática moderna.

En rigor, y como subraya Andrés Avellaneda, la censura y su reglamentación venían incrementándose en todo el período 1966-1976, pero ahora intervenciones como la diseñada por la Operación Claridad –dirigida desde el Ministerio de Educación y dotada de fondos secretos– revelan el grado de planificación de la represión cultural, destinada por ejemplo a advertir, en un memorando puesto a la luz por Hernán Inver-

nizzi y Judith Gociol, acerca de la radicalización de "docentes, alumnos y no docentes".

Asimismo, el opúsculo de octubre de 1977 del Ministerio de Educación titulado *Subversión en el ámbito educativo (conozcamos a nuestro enemigo)* revela los intentos sistemáticos de penetración de los mensajes de la dictadura, minuciosos hasta en la prohibición de palabras como "prostituta" y "huelga" en escuelas y colegios.

Análoga finalidad dirigía la confección de numerosas listas negras que cubrían un amplio espectro de escritores, intelectuales, periodistas y artistas. Por lo demás, a esta persecución se le sumaba la clausura de editoriales (como Siglo XXI) y la quema de libros (como el millón de ejemplares del Centro Editor de América Latina incinerados en 1980).

Empero, también la Operación Claridad revela en su fundamentación oficial la sospecha de las principales autoridades del Proceso de que la depuración política e ideológica en los cuerpos docentes se estrellaba contra obstáculos difíciles de sortear. Esta percepción forma parte de un par de preguntas vinculadas con la evaluación de los alcances represivos de la dictadura y con el carácter de su eventual política cultural. Por un lado, no caben dudas de que los hechos evocados aquí estimularon adrede un clima de temor, terror y autocensura. Más dudoso resulta determinar la existencia de una política cultural de la dictadura, entendida como una propuesta positiva con capacidad de construcción de consenso de la derecha en el campo cultural, y no como una actitud básicamente reactiva, represiva y policial.

Al respecto, puede suponerse que esta última dificultad debe estar conectada en parte con el marco ideológico general de la dictadura, en cuyo caso, y a través de los discursos oficiales, se comprueba que dicha propuesta se hallaba construida sobre una serie de convicciones y motivos *largamente* cultivados en los ámbitos institucionales y de sociabilidad de las fuerzas armadas argentinas, ahora insertos en el clima mundial de una nueva etapa de la guerra fría, dentro de la cual la política de los Estados Unidos de América había promovido en 1973 el derrocamiento de gobiernos democráticamente elegidos como el de Salvador Allende en Chile. Dicho espíritu dizque actualizado estuvo armado con las viejas piezas del catolicismo integrista y antimodernista, en tiempos de anticomunismo maccartista, y animado por un impulso de cruzada religiosa.

Es posible sintetizarlo diciendo que los mensajes que emanaban de esa concepción construyeron una discursividad nacionalista (referida a la esencialidad del "ser nacional"), autoritaria, antiliberal, heterofóbica

y familiarista, términos dignos de ser analizados en detalle. En la vida de todos los días, esa actitud impulsada desde el corazón del estado tuvo como efecto inmediato el reforzamiento autoritario de todas las jerarquías establecidas: en la familia, la escuela, el taller, la fábrica, la oficina; así como entre géneros y escalones etarios, con un evidente efecto identificatorio entre juvenilismo y subversión.

En ese contexto, una y otra vez en las declaraciones de principios de la Junta militar argentina se encuentran llamamientos a retornar a lo que se denomina "el espíritu de Occidente", del que buena parte de ese mismo Occidente real se habría desviado, dejando a la Argentina como uno de sus últimos bastiones, y encargada por ello mismo de liderar un emprendimiento de regeneracionismo mesiánico, ya que, según el almirante Massera, Occidente no era un lugar geográfico sino "una actitud del alma".

No obstante, esta visión convivía con la ya presente influencia neoliberal, como aquella que según Carlos M. Túrolo influyó sobre el Ejército a partir del grupo liderado por el filósofo Jaime Perriaux, y del cual formaría parte José Alfredo Martínez de Hoz, entre otros. Más allá de su interés por capturar la conducción y los destinos de la economía argentina, en un plano estratégico esta influencia bien podría haber hallado un punto de encuentro con los objetivos *redisciplinadores* del Proceso, en la medida en que las decisiones económicas apuntaban a erradicar presuntos males que –como han señalado Palermo y Novaro– se hundían ante los ojos del nuevo poder en la estructura de la Argentina populista, estatista, industrialista y redistributiva (también reparen por un instante en cada uno de estos términos).

En cuanto al desempeño estrictamente militar, en su *modus operandi* las fuerzas armadas aplicaron esquemas incorporados desde la década de 1950 a través de la escuela francesa de guerra contrarrevolucionaria, y redefinieron al enemigo según la teoría que instalaba las fronteras ideológicas en el interior del mismo territorio nacional. Reactivaron de tal modo la paranoia por una infiltración que veían realizada dentro de sus propios grupos de pertenencia –de hecho, realmente verificada en las propias familias–, infiltración tan sutil que se creía que podía ocurrir incluso por medio de cambios en el lenguaje casi imperceptibles. El general Camps habló por eso de "fraude semántico", lo cual dice de aquella paranoia pero al mismo tiempo –junto con una cita de Martin Heidegger– de la utilización de un vocabulario que no puede provenir del cuartel sino de la participación activa de intelectuales orgánicos de la dictadura.

Si sobre todas las expresiones de la vida pública descendió en los primeros años de la dictadura una asfixiante niebla de represión y censura, uno de los rasgos consciente o inconscientemente perversos de dicha censura fue su carácter indefinido y sólo parcialmente explicitado, lo cual dejaba en manos de las víctimas la estimación de sus alcances e incentivaba así una autocensura ilimitada y autoculpabilizante.

Un par de ejemplos. En el caso de la escritora para niños Elsa Bornemann, la prohibición de *Un elefante ocupa mucho espacio* determinó que en las bibliotecas de muchas escuelas se eliminaran *todos* sus libros. En el mismo sentido, Carlos Gorostiza denunciaba entonces que quienes seguían persistiendo desde la Argentina en una tarea inclaudicable de cultura "nos hemos visto obligados a adaptarnos a un modo de vida y de trabajo que genera autocensura". Además, la inexistencia de un centro unificado de la censura le dio el mismo tenor de la compartimentación y territorialización reticular de la represión militar y paraestatal, que sumó a su eficacia su carácter aleatorio y, por ende, terrorista en forma superlativa.

Obviamente, la represión cultural era un aspecto de la represión tanto más cruel y sangrienta que se ejercía sobre los cuerpos de las víctimas. El saldo de esta última durante 1976 resulta altamente indicativo del curso del enfrentamiento: 1354 muertos en acciones armadas, de los cuales 167 fueron policías y militares y 1187 guerrilleros, más unos 3500 desaparecidos. En todo el período dictatorial –aun reconociendo que se trata de un punto controversial hasta el día de hoy–, el número de desaparecidos se calcula entre 20 000 y 30 000 personas, mientras que los muertos reconocidos suman unos 2000. De más difícil determinación, se estima que los exiliados en esos años habrían alcanzado un total de 40 000.

Estas cifras no pretenden apelar a la evocación de un horror suficientemente considerado, sino contribuir a la caracterización del tipo de represión instaurado, en la medida en que también los modos de vigilar y asesinar hablan de matrices culturales e historias nacionales específicas. Razonando por contraste, y como remarca Silvina Merenson al comparar con la dictadura uruguaya, se ve que allí hubo entre 30 y 100 desaparecidos (según su captura haya tenido lugar en su país o en el extranjero), mientras uno de cada cinco ciudadanos pasó un período de su vida en las cárceles uruguayas. El cotejo con el caso argentino es llamativo y habla de matrices profundamente instaladas en la historia y la sociedad nacionales.

Volviendo otra vez a la cuestión cultural, concluimos que el régimen argentino consideró que la cultura en general, y la intelectual en parti-

cular, era una cuestión de estado de primer orden, y que era preciso sepultar la discursividad laicizante, libertaria o aun modernista o marxista que habría operado como sustento de la subversión. Incluso cuando se consideró derrotada la oposición armada, abundaron las expresiones que insistían en que la batalla cultural debía continuar, puesto que allí el literal enemigo podía ser más astuto e insidioso, penetrando por intersticios aún no suficientemente protegidos de las instituciones. Dentro de tal tesitura, aún en abril de 1980 monseñor Antonio Plaza seguía denunciando la infiltración marxista en la Universidad de La Plata. Esta visión sólo podía prometer una lucha sin fin contra elementos tan residuales como prontos a resurgir al menor descuido de los cancerberos de la pureza cultural; elementos que actuaban, según el general Omar Riveros, "con Satán por cabecera".

No obstante, aquí se impone un nuevo matiz. Preciso es reparar en que la represión en la Argentina no se ejerció de manera completamente indiscriminada, y comprender también que resultaron desiguales los efectos operados sobre el campo intelectual. De tal modo, y en sus extremos, mientras en noviembre de 1977 el almirante Massera era designado profesor honorario de la Universidad del Salvador o el Mundial de fútbol de 1978 era saludado como un bien nacional incluso por algún escritor consagrado, ya sumaban centenares los artistas e intelectuales que habían ensanchado el camino del exilio y muchísimos más, por cierto, los que resistían en un estado de semiclandestinidad cultural.

Durante esos años de sangre y horror, la producción intelectual no se extinguió. Por una parte, se mantuvo la producción y circulación de autores protegidos por su consagración, su apoliticismo o su adhesión pasiva o activa al régimen. Como ha señalado Jorge Lafforgue:

> El aparato visible de la cultura consagrada prosiguió su marcha con escasos inconvenientes: ni Borges ni Mujica Lainez, ni Sabato ni Bioy Casares fueron molestados; academias e instituciones no detuvieron su funcionamiento (o sus respectivas rutinas); aunque mermó la producción literaria, no pocos escritores publicaron sus libros en Buenos Aires.

Entre estos últimos incluso se contaron algunos como Enrique Medina, José Pablo Feinmann, Ricardo Piglia, Rodolfo Fogwill o Andrés Rivera, de quienes no se ignoraba que formaban parte de la oposición cultural y política a los proyectos del régimen.

Esta cultura de resistencia produjo, en especial a partir de 1978, numerosas revistas, la gran mayoría de vida efímera, y otras, como *El Ornitorrinco* o *Punto de Vista*, de mayor perdurabilidad. Desde las ciencias sociales, *Crítica y Utopía* mantuvo de igual modo las pretensiones de resistencia cultural. De la misma manera, varias editoriales persistieron en su producción; entre ellas resalta la valerosa prosecución de la labor de Boris Spivacow y sus colaboradores en el Centro Editor de América Latina. Asimismo, se constituyeron grupos de estudio y talleres literarios, la producción se refugió en institutos de ciencias sociales, se alcanzó un espacio público ampliado a través de recitales de rock nacional y, desde 1980, de la experiencia de Teatro Abierto.

Una mirada panorámica (a la espera de indagaciones más detalladas) muestra que la retícula represiva no alcanzó, por feliz ineficiencia, los niveles de cerrazón de los regímenes totalitarios: Pablo Jacovkis recuerda así que el CONICET fue un pequeño nicho ideológico para expulsados de la Universidad también estatal. De tal modo, las dificultades para tornar más eficaz, reticular y capilar la represión, y sobre todo una adhesión más pasiva que activa por parte de la sociedad, explicarían la subsistencia de esas "fallas" que abrían espacios por donde la resistencia iría canalizando sus críticas y demandas. En cualquier caso, esta cuestión sigue abierta.

Estos movimientos en el espacio cultural marchaban parejos con la emergencia y el desarrollo de la resistencia política, que halló en el tema de los derechos humanos su palanca fundamental. Muy tempranamente habían surgido denuncias, con alcance público, de torturas, asesinatos y también de la desaparición de personas. En agosto de 1976, la Conferencia Argentina de Religiosos elevó una nota a la Conferencia Episcopal denunciando esos hechos. En febrero de 1977, un conjunto de escritores (Silvina Ocampo, José Bianco, Ramón Plaza, Luisa Mercedes Levinson, Eduardo Gudiño Kieffer, Ulises Petit de Murat, Juan José Hernández y Héctor Yánover) se pronunció con denuncias similares. En mayo de 1977, la iglesia católica dio a conocer una carta pública denunciando torturas y desapariciones. El 30 de abril de ese mismo año se registró la primera reunión de madres de desaparecidos en Plaza de Mayo, y de allí en más, con ese organismo a la vanguardia, la presencia de los organismos de derechos humanos cobró mayor visibilidad desde que en diciembre de 1977 habían publicado la solicitada "Por una Navidad en paz", donde reclamaban la verdad acerca de los desaparecidos. También efectos de apertura tuvo la visita de la Comisión Interamericana de Derechos Humanos en 1979 y su posterior in-

forme de 1980, así como la actitud en el mismo sentido del gobierno de los Estados Unidos.

En otro plano, en abril de 1979 se producía el primer paro general obrero durante la dictadura. Ese año es señalado por diversos testimonios como el momento en que comenzó a resquebrajarse cierta sensación de eternidad que había acompañado los primeros tres años del Proceso. Al año siguiente, Pérez Esquivel recibía el premio Nobel de la Paz, reforzando el apoyo internacional a la causa de los derechos humanos. Para entonces existían síntomas de debilitamiento de la censura, y en la narrativa y en el cine emergía, así fuera oblicuamente, la tematización de la violencia, mientras desde el público se aprendía a decodificar algunas metáforas críticas de la situación imperante. Después de todo, en esos años se publica la que ha sido considerada una de las mejores novelas de la literatura argentina: *Respiración artificial* de Ricardo Piglia, donde precisamente surgen, aquí y allá, signos inquietantes de un horror en busca de un sentido. Desde otro espacio, las revistas *Humor* y *El Porteño* funcionarán como tábanos de oposición al régimen. A partir de mediados de 1980 se formulan denuncias periodísticas que se suman a las que de modo permanente habían sido dadas a conocer en el diario de lengua inglesa *Buenos Aires Herald*.

Ese movimiento puede seguirse en parte en la trayectoria de la revista *Punto de Vista*, tal como ha sido advertido por José Luis de Diego. En efecto, revisando los dieciocho números que se editaron desde marzo de 1978 hasta diciembre de 1983, puede observarse cómo una publicación centrada en la literatura explicita en forma progresiva su mensaje político-cultural, en especial a partir del número de julio-octubre de 1981. Pero no deja de asombrar al lector contemporáneo que el artículo inaugural del primer número, si bien protegido por la autoría de una catedrática de Stanford, incluya en unas de sus líneas la autoridad expresa de Marx para avalar su razonamiento. De manera análoga, el comentario del número siguiente de la película *Padre Padrone* de los hermanos Taviani consigna que "la opresión siempre genera resistencia". Otros signos residen en la nítida introducción de los marxistas Pierre Bourdieu y Raymond Williams como así también de algunos comentarios acerca de Michel Foucault y del libro de Pierre Legendre de título sin duda referencial con los tiempos que se vivían: *El amor del censor*. Por fin, el editorial de julio-octubre de 1981 ya no deja lugar a dudas respecto del linaje que la revista se construye (vinculada con la tradición contestataria nacional), el discurso de protesta que entona y la rebelión explícita contra el autoritarismo y la censura. El número siguiente a la

derrota de Malvinas nada oculta con el artículo de Carlos Altamirano, quien extrae lecciones de dicha guerra y señala que al aislamiento del régimen militar y al manotón de la aventura belicista y su fracaso sólo podía seguirle la reapertura democrática, en los mismos términos en que lo expresa en el mismo número una nota del grupo PEHESA titulada "¿Dónde anida la democracia?".

En los diversos ámbitos del exilio (España, México, Suecia, Francia, entre otros) también emergieron persistentes reclamos en torno de la violación de los derechos humanos y se llevaron a cabo algunos emprendimientos intelectuales, registrados en la publicación *Argentina: cómo matar la cultura*, de 1981, o en el número 420-421 de *Les Temps Modernes*, preparado por César Fernández Moreno y dedicado a la situación nacional. Entre las revistas publicadas en ese mismo escenario, casi seguramente la más significativa fue *Controversia*, editada en México.

Con todo esto, el régimen ya no daba ni la sensación de eternidad ni de invencibilidad. Los factores que erosionaron dicha sensación fueron múltiples y variados. En principio, las graves dificultades experimentadas por el plan económico diagramado por los intelectuales del liberalismo autoritario (en rigor "liberistas", en tanto liberales de mercado y autoritarios en la política y la cultura). Luego, las fracturas inocultables en las fuerzas armadas y la reemergencia de las primeras manifestaciones de protesta social. Por fin, el hecho de que el presidente de facto Fortunato Galtieri intentó resolver o encubrir estas falencias y debilidades mediante la activación del mito nacional por excelencia: las Islas Malvinas como territorio irredento arrancado del territorio nacional por una potencia extranjera.

Que la elección de la cuestión Malvinas no era desacertada desde el punto de vista del oportunismo político lo reveló la notable adhesión que ese emprendimiento reclutó en vastos sectores de la sociedad argentina, incluyendo apoyos de políticos e intelectuales locales y aun de integrantes del exilio y de la militancia de izquierda argentina. La derrota y el posterior aunque rápido conocimiento de las condiciones en que se había librado una lucha que desnudó el aventurerismo, la corrupción y la decadencia de los núcleos fundamentales de la institución militar terminaron por desquiciar todo criterio de legitimidad de la dictadura.

No obstante, ante la reapertura de la vía electoral, la dirigencia política seguía mostrando, dentro del arco peronista y el oficialismo del partido radical, actitudes escasamente proclives a realizar un balance terminantemente crítico del período que se cancelaba. Empero, el can-

didato radical finalmente triunfante en las elecciones de fines de 1983, Raúl Alfonsín, había intuido con su denuncia del pacto militar-sindical los humores hastiados ante la violencia y el integrismo político de la década de 1970.

Junto con este ánimo, la realización de elecciones democráticas y el triunfo de Raúl Alfonsín brindaban nuevas condiciones para un renacer de la cultura argentina. La cultura de resistencia refugiada en diversos ámbitos reaparecía a la luz pública, se producía el retorno de numerosos intelectuales exiliados y se operaba una recomposición de las instituciones científicas y académicas, dentro de una nueva jerarquización de temáticas que colocaba en el sitio superior la revaloración de la democracia y la cuestión de los derechos humanos.

Nuevas lecciones que abordan los tiempos que llegan hasta el presente están siendo escritas y publicadas en diversos ámbitos. Las mías se cierran en ese giro crucial de los años 1983-1984. Empero, estos nuevos tiempos no estarían exentos de nuevas crisis y sobresaltos en la ya atormentada historia de los argentinos. Todas estas circunstancias –sumadas a los cambios epocales producidos a escala planetaria– rediseñaron el mapa, las temáticas y los estilos intelectuales en el contexto de una reconfiguración general que llega hasta el momento en que hablamos.

Bibliografía

PRESENTACIÓN

Williams, Raymond, *La política del modernismo*, trad. Horacio Pons, Buenos Aires, Manantial, 1997.

LECCIÓN 1

Obras de referencia sobre el período

Caillet-Bois, Roger, "Ensayo sobre el Río de la Plata y la Revolución Francesa", en *Publicaciones del Instituto de Investigaciones Históricas*, Buenos Aires, Facultad de Filosofía y Letras, UBA, XLIX, 1929.

Cassirer, Ernst, *La filosofía de la Ilustración*, trad. Eugenio Ímaz, México, Fondo de Cultura Económica, 1993.

Chiaramonte, José Carlos, *La Ilustración en el Río de la Plata*, Buenos Aires, Sudamericana, 2007.

Probst, Juan, *Juan Baltasar Maziel. El maestro de la generación de Mayo*, Buenos Aires, Facultad de Filosofía y Letras, UBA, 1946.

Romero, José Luis, *Breve historia de la Argentina,* México, Fondo de Cultura Económica, 2004.

–, *Las ideologías de la cultura nacional y otros ensayos*, Buenos Aires, Centro Editor de América Latina, 1982.

Sarrailh, Jean, *La España ilustrada de la segunda mitad del siglo XVIII*, trad. Antonio Alatorre, México, Fondo de Cultura Económica, 1957.

Textos del período

De los filósofos de la Ilustración, pueden consultarse:

Condorcet, Jean Antoine, *Bosquejo de un cuadro histórico sobre los progresos del espíritu humano y otros textos*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 1997.

Diderot, Denis; D'Alembert, Jean Le Rond y otros, *Artículos políticos de la Enciclopedia*, trad. Ramón Soriano y Antonio Porras, Madrid, Tecnos, 2002.

Kant, Immanuel, "¿Qué es la Ilustración?", en Erhard, J. B. y otros, *¿Qué es la Ilustración?*, trad. A. Maestre y J. Romagosa, Madrid, Tecnos, 2007.

De la Ilustración en España y el Río de la Plata:

Belgrano, Manuel, *Escritos económicos*, Buenos Aires, Raigal, 1954.

Feijoo, Benito Jerónimo, *Teatro Crítico Universal o discursos varios em todo género de matérias para desengano de los errores comunes* (edición de G. Stiffoni), Madrid, Castalia, 1991.

LECCIÓN 2

Obras de referencia sobre el período

Furet, François, *Pensar la Revolución Francesa*, trad. Arturo Firpo, Madrid, Petrel, 1980.

Gargarella, Roberto, "El republicanismo y la filosofía política contemporánea", en Borón, Atilio (comp.), *Teoría y filosofía política. La tradición clásica y las nuevas fronteras,* Buenos Aires, Clacso-Eudeba, 1999.

Goldman, Noemí, *Historia y lenguaje. Los discursos de la Revolución de Mayo*, Buenos Aires, Editores de América Latina, 2000.

Guerra, François-Xavier, *Modernidad e independencias. Ensayos sobre las revoluciones hispánicas*, Madrid, Mapfre, 1992.

Halperin Donghi, Tulio, *Tradición política española e ideología revolucionaria*, Buenos Aires, Eudeba, 1961.

–, *Reforma y disolución de los Imperios Ibéricos 1750-1850*, Madrid, Alianza, 1985.

Merquior, José Guilherme, *Liberalismo viejo y nuevo,* México, Fondo de Cultura Económica, 1993.

Pocock, J. G. A., "The state of the art", capítulo introductorio al libro *Virtue, Commerce, and History. Essays on Political Thought an History, Chiefly in the Eighteenth Century*, Cambridge, Cambridge University Press, 1985, pp. 1-34, traducido en *Prismas. Revista de Historia Intelectual*, Buenos Aires, Universidad Nacional de Quilmes, Nº 5, 2001, pp. 145-173.

Romero, José Luis, "Prólogo", en *Pensamiento político de la emancipación*, Caracas, Biblioteca Ayacucho, 1977.

Textos del período

Los textos citados de Mariano Moreno pueden ser consultados en:

Moreno, Mariano, *Escritos*, prólogo y edición crítica de Ricardo Levene, Buenos Aires, Estrada, 1956.

LECCIÓN 3

Obras de referencia sobre el período

Alberini, Coriolano, "La metafísica de Alberdi", en *Problemas de historias de las ideas filosóficas en la Argentina*, La Plata, Instituto de Estudios Sociales y del Pensamiento Argentino, Universidad Nacional de La Plata, 1966.

Altamirano, Carlos, "Introducción al *Facundo*", en *Para un programa de historia intelectual y otros ensayos*, Buenos Aires, Siglo XXI, 2005.

Barrenechea, Ana María, *Textos hispanoamericanos. De Sarmiento a Sarduy*, Caracas, Monte Ávila, 1978.

Batticuore, Graciela; Gallo, Klaus y Myers, Jorge, *Resonancias romáticas. Ensayos sobre historia de la cultura argentina (1820-1890)*, Buenos Aires, Eudeba, 2005.

Botana, Natalio R., *Domingo Faustino Sarmiento. Una aventura republicana*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 1996.

–, *La tradición republicana*, Buenos Aires, Sudamericana, 1984.

Halperin Donghi, Tulio, *Proyecto y construcción de una nación, 1846-1880*, Buenos Aires, Emecé, 2007.

Jitrik, Noé, *Muerte y resurrección del* Facundo, Buenos Aires, Centro Editor de América Latina, 1968.

Myers, Jorge, "La revolución en las ideas: la generación romántica de 1837 en la cultura y en la política argentinas", en Goldman, Noemí (ed.), *Revolución, república, confederación (1806-1852)*, Buenos Aires, Sudamericana-Nueva Historia Argentina, 1998, pp. 381-445.

Palti, Elías, *El momento romántico. Nación, historia y lenguajes políticos en la Argentina del siglo XX*, Buenos Aires, Eudeba, 2008.

Terán, Oscar, *Juan Bautista Alberdi: el redactor de la ley*, estudio preliminar y selección de textos, Bernal, Universidad Nacional de Quilmes, 1996.

Textos del período

Alberdi, Juan Bautista (1837), *Fragmento preliminar al estudio del derecho*, Buenos Aires, Biblos, 1984.
– (1852), *Bases y puntos de partida para la organización política de la República Argentina*, Buenos Aires, Losada, 2004.
– (1853), *Cartas quillotanas*, Buenos Aires, La Cultura Argentina, 1916.

Textos como *Sistema económico y rentístico de la Confederación Argentina, según su Constitución de 1853* (1855), *Acción de la Europa en América. Notas de un español americano a propósito de la intervención aglo-francesa en el Plata* (1845), y *La República Argentina 37 años después de su Revolución de Mayo* (1853), pueden ser consultados en:

Alberdi, Juan Bautista, *Obras completas de Juan Bautista Alberdi*, Buenos Aires, La Tribuna Nacional, 1886-1887.

Echeverría, Esteban, *Obras escogidas*, selección, prólogo, notas, cronología y bibliografía de Beatriz Sarlo y Carlos Altamirano, Caracas, Biblioteca Ayacucho, 1991. (Edición digital disponible en www.bibliotecayacucho.gov.ve)

En el caso de Sarmiento, corresponde mencionar aquí dos proyectos actuales de publicación de sus obras completas:

Sarmiento, Domingo Faustino, *Obras completas*, Buenos Aires, Universidad de La Matanza, 2001 (53 tomos).

Edición digital de las *Obras completas*: www.proyectosarmiento.com.ar

Hay dos ediciones críticas del *Facundo* (1845):

Buenos Aires, Ediciones Culturales Argentinas, 1961, prólogo y notas del profesor Alberto Palcos.

Caracas, Biblioteca Ayacucho, 1977, prólogo de Noé Jitrik, notas y cronología por Nora Dottori y Susana Zanetti. (Edición digital disponible en www.bibliotecayacucho.gov.ve)

LECCIÓN 4

Obras de referencia sobre el período en general

Alonso, Paula, "En la primavera de la historia. El discurso político del roquismo de la década del ochenta a través de su prensa", en *Boletín*

del Instituto de Historia Argentina y Americana "Dr. Emilio Ravignani", Tercera Serie, Nº 15, 1º semestre de 1997, pp. 35-70.

Bertoni, Lilia Ana, *Patriotas, cosmopolitas y nacionalistas: la construcción de la nacionalidad argentina a fines del siglo XIX*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2001.

Botana, Natalio, *El orden conservador. La política argentina entre 1880 y 1916*, Buenos Aires, Sudamericana, 1994.

– y Ezequiel Gallo, estudio preliminar a *De la República posible a la República verdadera (1880-1910)*, Buenos Aires, Ariel, 1998.

Gerchunoff, Pablo y Llach, Lucas, *El ciclo de la ilusión y el desencanto. Un siglo de políticas económicas argentinas*, Buenos Aires, Ariel, 2003.

Halperin Donghi, Tulio, "Un nuevo clima de ideas", en *El espejo de la historia. Problemas argentinos y perspectivas hispanoamericanas*, Buenos Aires, Sudamericana, 1987, pp. 239-252.

Ramos, Julio, *Desencuentros de la modernidad en América Latina. Literatura y política en el siglo XIX*, México, Fondo de Cultura Económica, 1989.

Romero, José Luis, *El desarrollo de las ideas en la sociedad argentina del siglo XX*, Buenos Aires, A-Z Editora, 1998.

Sabato, Hilda, *La política en las calles*, Buenos Aires, Sudamericana, 1998.

– y Lettieri, Alberto, *La vida política en la Argentina del siglo XIX. Armas, votos y voces*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2003.

Terán, Oscar, *Vida intelectual en el Buenos Aires fin-de-siglo (1880-1910): derivas de la cultura científica*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2000.

Viñas, David, *Literatura argentina y realidad política*, Buenos Aires, Jorge Álvarez, 1964.

Referencias sobre los autores del período

Cané, Miguel (h), *Juvenilia*, Buenos Aires, Siglo XXI, 2000.

–, *En viaje*, Buenos Aires, Claridad, 1994.

–, *Notas e impresiones*, Buenos Aires, A. Moen, 1901.

–, "Cepa criolla" y "En la tierra tucumana", en *Prosa ligera*, Buenos Aires, Biblioteca del Jockey Club, 2004.

–, *Ensayos*, Buenos Aires, Imprenta de la Tribuna, 1877.

Groussac, Paul, *Del Plata al Niágara*, Buenos Aires, Colihue-Biblioteca Nacional, 2007.

López, Lucio Vicente, *La Gran Aldea*, Buenos Aires, CM Editores, 2006.

Mansilla, Lucio V., *Una excursión a los indios ranqueles*, Buenos Aires, CEAL, 1967.

Martel, Julián, *La bolsa*, Buenos Aires, Huemul, 1979.

Sarmiento, Belin, *Una república muerta*, Buenos Aires, Politeia, 1970.

Wilde, José Antonio, *Buenos Aires, desde 70 años atrás*, Buenos Aires, CM Editores, 2006.

LECCIÓN 5

Sobre el período en general véase la bibliografía de la lección 4.

Sobre el positivismo

Biagini, Hugo (comp.), *El movimiento positivista argentino*, Buenos Aires, Editorial de Belgrano, 1985.

Burrow, John, *La crisis de la razón en el pensamiento europeo 1848-1914*, Barcelona, Crítica, 2001.

Kolakowski, L., *La filosofía positivista*, Madrid, Cátedra, 1981.

Lepenies, W., *Las tres culturas*, México, Fondo de Cultura Económica, 1995.

Nisbet, Robert, *La formación del pensamiento sociológico*, Buenos Aires, Amorrortu, 1990.

Privitellio, Luciano de, "Las multitudes argentinas: los límites del análisis positivista en la obra de J. M. Ramos Mejía", en *Cuadernos Americanos*, nº 56, México, 1996.

Terán, Oscar, *José Ingenieros: pensar la nación*, Buenos Aires, Alianza, 1986.
–, *Positivismo y nación en la Argentina*, Buenos Aires, Puntosur, 1987.
–, *Vida Intelectual en el Buenos Aires fin-de-siglo (1880-1910)*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2000.

Vezzetti, Hugo, *La locura en la Argentina*, Buenos Aires, Paidós, 1985.

Zimmermann, Eduardo, *Los liberales reformistas: la cuestión social en la Argentina (1890-1916)*, Buenos Aires, Sudamericana-Universidad de San Andrés, 1995.

Textos significativos del período que contribuyeron a la construcción de esa "cultura científica"

Büchner, Luis, *Fuerza y materia. Estudios populares de historia y filosofía naturales*, Valencia, Sempere, 1905 (edición original de 1855).

Darwin, Charles, *El origen de las especies*, trad. Antonio de Zulueta, Madrid, Espasa Calpe, 1998.

Haeckel, Ernst, *Los enigmas del universo,* Valencia, Sempere, 1899.

Le Bon, Gustave, *Psicología de las masas*, trad. Alfredo Guera Miralles, Madrid, Morata, 1995 (primera edición en francés de 1895).

Macaulay, Thomas, "Ensayo sobre Bacon", en *Ensayos sobre política y literatura,* Madrid, Librería de Hernando, 1902.

Textos de autores argentinos

Ameghino, Florentino, *Conceptos fundamentales*, Buenos Aires, El Ateneo, 1928.

Ingenieros, José, *Sociología argentina*, Buenos Aires, L. J. Rosso, 1918.

Ramos Mejía, José María, *Las multitudes argentinas,* Buenos Aires, Lajouane, 1899.

–, *Los simuladores del talento*, Buenos Aires, Lajouane, 1904.

LECCIÓN 6

Sobre el período en general véase la bibliografía de la lección 4.

Sobre el modernismo

Altamirano, Carlos, y Sarlo, Beatriz, *Ensayos argentinos*, Buenos Aires, Ariel, 1997.

Anderson Imbert, Enrique, *Originalidad de Rubén Darío*, Buenos Aires, Centro Editor de América Latina, 1967.

Ardao, Arturo, *Positivismo y espiritualismo en el Uruguay*, Montevideo, Centro Editor de América Latina, 1968.

Devoto, Fernando J., "El momento del Centenario", en *Nacionalismo, fascismo y tradicionalismo en la Argentina moderna. Una historia*, Buenos Aires, Siglo XXI, 2002, pp. 41-105.

Gramuglio, María Teresa, "Estudio preliminar", en Gálvez, Manuel, *El diario de Gabriel Quiroga*, Buenos Aires, Taurus, 2001.

Isaacson, José, *Martín Fierro. Cien años de crítica*, Buenos Aires, Plus Ultra, 1986.

Payá, Carlos, y Cárdenas, Eduardo, *El primer nacionalismo argentino en Manuel Gálvez y Ricardo Rojas*, Buenos Aires, Peña Lillo, 1978.

Rama, Ángel, *Las máscaras democráticas del modernismo*, Montevideo, Fundación Ángel Rama, 1985.

Real de Azúa, Carlos, "Modernismo e ideologías", separata de *Punto de Vista*, Buenos Aires, (1986) IX-28.

Terán, Oscar, "*El payador* de Lugones o 'la mente que mueve las moles'", *Punto de Vista*, Buenos Aires, (1993) XVII-47.

Zanetti, Susana (coord.), *Rubén Darío en* La Nación *de Buenos Aires 1892-1916*, Buenos Aires, Eudeba, 2004.

Zum Felde, Alberto, *Proceso intelectual del Uruguay. II. La Generación del Novecientos*, Montevideo, Librosur, 1985.

Referencias sobre los autores del período

Darío, Rubén, *Poesía*, prólogo de Ángel Rama, Caracas, Ayacucho, 1977.
–, "El rey burgués", en *Azul,* Valparaíso, Imprenta Litografía Excelsior, 1888.

Gálvez, Manuel (1910), *El diario de Gabriel Quiroga,* estudio preliminar de Maria Teresa Gramuglio, Buenos Aires, Taurus, 2001.

González, Joaquín V. (1910), *El juicio del siglo o cien años de historia argentina,* Buenos Aires, Centro Editor de América Latina, 1979.
–, *La tradición nacional,* Buenos Aires, Félix Lajouane, 1888.

Lugones, Leopoldo (1916), *El payador y antología de poesía y prosa,* prólogo de Jorge Luis Borges, Caracas, Biblioteca Ayacucho, 1979.
–, *La guerra gaucha,* Buenos Aires, Centurión, 1905.

Rodó, José Enrique (1900), *Ariel*, Caracas, Biblioteca Ayacucho, 1995.

Rojas, Ricardo, *La restauración nacionalista,* Buenos Aires, Ministerio de Justicia e Instrucción Pública, 1909.
–, *Blasón de Plata*, Buenos Aires, M. García, 1910.

LECCIÓN 7

Textos de referencia sobre el período

Aguilar, E., y otros, *Ortega y la Argentina*, México, Fondo de Cultura Económica, 1997.

Biagini, H. (comp.), *La Universidad de La Plata y el movimiento estudiantil. Desde sus orígenes hasta 1930*, La Plata, Universidad de La Plata, 1999.

Cuneo, Dardo (comp., prólogo, notas y cronología), *La Reforma Universitaria (1918-1930)*, Caracas, Biblioteca Ayacucho, 1974.

Dotti, Jorge, *La letra gótica. Recepción de Kant en Argentina desde el romanticismo hasta el treinta*, Buenos Aires, Facultad de Filosofía y Letras, UBA, 1992.

Halperin Donghi, Tulio, *Vida y muerte de la República Verdadera (1910-1930)*, Buenos Aires, Ariel, 2001.

Herf, Jeffrey, *El modernismo reaccionario*, México-Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 1993.

Medin, Tzvi, *Ortega y Gasset en la cultura hispanoamericana*, México, Fondo de Cultura Económica, 1994.

Portantiero, Juan Carlos, *Estudiantes y política en América Latina (1918-1938). El proceso de la Reforma Universitaria*, Buenos Aires, Siglo XXI, 1987 (primera edición de 1978).

Rodríguez, Fernando Diego, "Estudio preliminar", en *Inicial. Revista de la nueva generación (1923-1927)*, ed. facsimilar, Buenos Aires, Universidad Nacional de Quilmes, 2003.

Sarlo, Beatriz, *Una modernidad periférica: Buenos Aires, 1920-1930*, Buenos Aires, Nueva Visión, 1988.

Schwartz, Jorge, *Vanguardia y cosmopolitismo en la década del veinte*, Buenos Aires, Beatriz Viterbo Editora, 1993.

Sternhell, Zeev; Sznajder, M. y Asheri, M., *El nacimiento de la ideología fascista*, Buenos Aires, Siglo XXI, 1994.

Terán, Oscar, "La Reforma Universitaria en el clima de ideas de la 'nueva sensibilidad'", en *Espacios*, Buenos Aires, Facultad de Filosofía y Letras, UBA, n° 24, diciembre de 1998/marzo de 1999, pp. 3-7.

Vasquez, Karina, "De la modernidad y sus mapas. *Revista de Occidente* y la 'nueva generación'", en *Estudios Interdisciplinarios de América Latina y el Caribe*, Universidad de Tel Aviv, vol. 14, n° 1, 2003.

Referencias sobre los autores del período

Arlt, Roberto, *El juguete rabioso,* Buenos Aires, Latina, 1926.

–, *Los siete locos,* Buenos Aires, Claridad, 1929.

–, *Aguafuertes porteñas,* Buenos Aires, Losada, 2006.

García, Juan Agustín, *Sobre nuestra incultura,* Buenos Aires, Cooperativa Editorial Limitada, 1922.

Ibarguren, Carlos, *La literatura y la gran guerra*, Buenos Aires, Cooperativa Editorial Limitada, 1920.

Ingenieros, José, *El hombre mediocre*, Madrid-Buenos Aires, Renacimiento, 1913.
–, *Los tiempos nuevos: nuevas reflexiones optimistas sobre la guerra y la revolución*, Buenos Aires, Talleres Gráficos Cúneo, 1921.

Iturburu, Córdoba, *La revolución martinfierrista*, Buenos Aires, Ediciones Culturales Argentinas, 1962.

Korn, Alejandro, *Influencias filosóficas en la evolución nacional*, Buenos Aires, Claridad, 1936.

Lugones, Leopoldo, *Mi beligerancia*, Buenos Aires, Otero, 1917.
–, *La torre de Casandra*, Buenos Aires, Atlántida, 1919.
–, *Acción*, Buenos Aires, Tip. De Martino, 1923.
–, *La patria fuerte*, Buenos Aires, Taller Gráfico de Louis Bernard, 1930.

Ortega y Gasset, José, *El tema de nuestro tiempo*, Madrid, Espasa Calpe, 1923.
–, *La rebelión de las masas*, Madrid, Revista de Occidente, 1930.

Roca, Deodoro, "Manifiesto Liminar", en Kohan, Néstor, *Deodoro Roca, el hereje*, Buenos Aires, Biblos, 1999.

Taborda, Saúl, *La crisis espiritual y el ideario argentino*, Santa Fe, Universidad Nacional del Litoral, 1933.

LECCIÓN 8

Textos de referencia sobre el período

Devoto, Fernando J., *Nacionalismo, fascismo y tradicionalismo en la Argentina moderna. Una historia*, Buenos Aires, Siglo XXI, 2002.
–, y Barbero, María Inés, *Los Nacionalistas*, Buenos Aires, Centro Editor de América Latina, 1983.

Gramuglio, María Teresa, "Sur en la década del treinta: una revista política", en *Punto de Vista*, nº 28, noviembre de 1986, pp. 32-39.
–, "La dinámica de la literatura en la Argentina de los años treinta: protagonistas, posiciones, debates", en Cataruzza, Alejandro (ed.), *Nueva Historia Argentina*, tomo VIII, Buenos Aires, Sudamericana, 2001, pp. 331-381.

Halperin Donghi, Tulio, *La República imposible (1930-1945)*, Buenos Aires, Ariel, 2004.
–, *La Argentina en la tormenta del mundo. Ideas e ideologías entre 1930-1945*, Buenos Aires, Siglo XXI, 2003.

Prislei, Leticia, *Los orígenes del fascismo argentino*, Buenos Aires, Edhasa, 2008.

Roldán, Darío, *Joaquín V. González, a propósito del pensamiento político-liberal (1880-1920)*, Buenos Aires, Centro Editor de América Latina, 1993.

Sigal, León, "La Radiografía de la pampa: un saber espectral", en Martínez Estrada, Ezequiel, *Radiografía de la pampa* (edición crítica: Leo Pollmann [coord.]), Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 1993, pp. 491-537.

Terán, Oscar, *En busca de la ideología argentina*, Buenos Aires, Catálogos, 1986.

Wilson, Patricia, *La constelación del Sur. Traductores y traducciones en la literatura argentina del siglo XX*, Buenos Aires, Siglo XXI, 2004.

Referencias sobre los autores del período

Irazusta, Julio, *Ensayo sobre Rosas: en el centenario de la suma de poder, 1835-1935*, Buenos Aires, Tor, 1935.

– e Irazusta, Rodolfo, *La Argentina y el imperialismo británico*, Buenos Aires, Tor, 1934.

Gálvez, Manuel, *Este pueblo necesita...*, Buenos Aires, Librería de A. García Santos, 1934.

Henríquez Ureña, Pedro, *Seis ensayos en busca de nuestra expresión*, Buenos Aires, Babel, 1928.

Keyserling, Hermann, *Meditaciones sudamericanas*, Madrid, Espasa Calpe, 1933.

Korn, Alejandro, *Obras completas*, Buenos Aires, Claridad, 1949.

Mallea, Eduardo, *Historia de una pasión argentina*, Buenos Aires, Sur, 1937.

Martínez Estrada, Ezequiel, *Radiografía de la pampa*, Buenos Aires, Babel, 1933.

Ortega y Gasset, José, *Meditación de nuestro tiempo. Las conferencias de Buenos Aires, 1916 y 1928*, México, Fondo de Cultura Económica, 1996.

Ponce, Aníbal, *Obras completas* (revisadas y anotadas por Héctor Agosti), Buenos Aires, Cartago, 1974.

Scalabrini Ortiz, Raúl, *El hombre que está solo y espera*, Buenos Aires, Gleizer, 1931.

Sebreli, Juan José, *Martínez Estrada, una rebelión inútil*, Buenos Aires, Palestra, 1960.

Wast, Hugo, *Oro*, Buenos Aires, edición del autor, 1935.

–, *El Kahal*, Buenos Aires, edición del autor, 1935.

LECCIONES 9 Y 10

Altamirano, Carlos, *Bajo el signo de las masas (1943-1973)*, Buenos Aires, Ariel, 2001.

Alvarado, Maite, y Rocco-Cuzzi, Renata, "Primera Plana: el nuevo discurso periodístico de la década del 60", en *Punto de Vista*, nº 22, 1984.

Avaro, Nora y Capdevila, Analía, *Denuncialistas. Literatura y polémica en los '50*, Buenos Aires, Santiago Arcos Editor, 2004.

Avellaneda, Andrés, *Censura, autoritarismo y cultura. Argentina 1960-1983*, Buenos Aires, CEAL, 1986.

Blanco, Alejandro, *Razón y modernidad. Gino Germani y la sociología en la Argentina*, Buenos Aires, Siglo XXI, 2006.

Correas, Carlos, *La operación Masotta*, Buenos Aires, Catálogos, 1991.

Croce, Marcela, *Contorno. Izquierda y proyecto cultural*, Buenos Aires, Colihue, 1996.

De Diego, José Luis, *¿Quién de nosotros escribirá el* Facundo*? Intelectuales y escritores en Argentina (1970-1986)*, La Plata, Ediciones al Margen, 2001.

Fantoni, Guillermo, *Arte, política y vanguardia en los años '60. Conversaciones con Juan Pablo Renzi*, Buenos Aires, El Cielo por Asalto, 1998.

Gilman, Claudia, *Entre la pluma y el fusil*, Buenos Aires, Siglo XXI, 2003.

Giunta, Andrea, *Vanguardia, internacionalismo y política*, Buenos Aires, Paidós, 2001.

Halperin Donghi, Tulio, *Ensayos de historiografía*, Buenos Aires, El Cielo por Asalto, 1986.

Katzsenstein, Inés (comp.), *Escritos de vanguardia. Arte argentino de los años '60*, Buenos Aires, The Museum of Modern Art, Fundación Espigas-Fundación Proa, 2007.

King, John, *El Di Tella y el desarrollo cultural argentino en la década del sesenta*, Buenos Aires, Gaglianone, 1985.

Kohan, Néstor, *La Rosa Blindada, una pasión de los sesenta*, Buenos Aires, La Rosa Blindada, 1999.

Longoni, Ana y Mestman, Mariano, *Del Di Tella a "Tucumán Arde"*, Buenos Aires, El Cielo por Asalto, 2000.

Mudrovcic, María Eugenia, *Mundo Nuevo. Cultura y Guerra Fría en la década del 60*, Rosario, Beatriz Viterbo, 1997.

Neiburg, Federico, *Los intelectuales y la invención del peronismo*, Buenos Aires, Alianza, 1997.

Novaro, Marcos y Palermo, Vicente, *La dictadura militar (1976-1983)*, Buenos Aires, Paidós, 2003.

Pelletieri, Osvaldo (comp.), *Teatro argentino de los '60*, Buenos Aires, Corregidor, 1990.

Plotkin, Mariano Ben, *Freud en las pampas*, Buenos Aires, Sudamericana, 2003.

Pujol, Sergio, *La década rebelde*, Buenos Aires, Emecé, 2002.

Sarlo, Beatriz, *La batalla de las ideas (1943-1973)*, Buenos Aires, Ariel, 2001.

Sigal, Silvia, *Intelectuales y poder en la Argentina*, Buenos Aires, Siglo XXI, 2001.

Terán, Oscar, *Nuestros años sesentas*, Buenos Aires, El Cielo por Asalto, 1993.

Referencias sobre textos del período

Agosti, Héctor P., *El mito liberal*, Buenos Aires, Procyon, 1959.
–, *Nación y cultura*, Buenos Aires, Procyon, 1959.

Amadeo, Mario, *Ayer, hoy y mañana*, Buenos Aires, Gure, 1956.

Bioy Casares, A. y Borges, J. L., "La fiesta del monstruo", en *Nuevos cuentos de Bustos Domecq*, Buenos Aires, Librería La Ciudad, 1977.

Cortázar, Julio, *Bestiario*, Buenos Aires, Sudamericana, 1951.

Germani, Gino, *Política y sociedad en una época de transición*, Buenos Aires, Paidós, 1965.

Ghioldi, Américo, *Más allá de la revolución*, Buenos Aires, La Izquierda, 1957.

Harnecker, Marta, *Los conceptos fundamentales del materialismo histórico*, México, Siglo XXI, 1968.

Henrique Cardoso, Fernando y Faletto, Enzo, *Dependencia y desarrollo en América Latina*, Buenos Aires, Siglo XXI, 1970.

Hernández Arregui, Juan José, *Imperialismo y cultura*, Buenos Aires, Hachea, 1964.

–, *La formación de la conciencia nacional: 1930-1960*, Buenos Aires, Hachea, 1960.

Jauretche, Arturo, *El medio pelo en la sociedad argentina*, Buenos Aires, Peña Lillo, s/f.

–, *Los profetas del odio*, Buenos Aires, Trafac, 1957.

Martínez Estrada, Ezequiel, *¿Qué es esto? Catilinaria*, Buenos Aires, Lautaro, 1956.

Sabato, Ernesto, *El otro rostro del peronismo*, Buenos Aires, López, 1956.

–, *El túnel*, Buenos Aires, Sur, 1948.

Sartre, Jean-Paul, *El ser y la nada*, Buenos Aires, Iberoamericana, 1948.

Sebreli, Juan José, *Buenos Aires, vida cotidiana y alienación*, Buenos Aires, Siglo Veinte, 1964.

Verón Eliseo, *Conducta, estructura y comunicación*, Buenos Aires, Jorge Álvarez, 1968.

–, "Introducción" a Levi-Strauss, Claude, *Antropología estructural*, Buenos Aires, Tiempo Contemporáneo, 1972.

Viñas, David, *Dar la cara*, Buenos Aires, Centro Editor de América Latina, 1967.

–, *Cuerpo a cuerpo*, México, Siglo XXI, 1979.

Walsh, Rodolfo, *Operación Masacre*, Buenos Aires, Sigla, 1957.



Oscar Terán
Historia de las ideas
en la Argentina

Biblioteca Básica de Historia

La Argentina aborigen
Raúl Mandrini

La Argentina colonial
Raúl Fradkin
y Juan Carlos Garavaglia

América Latina en el siglo XX
Anibal Viguera

El mundo en el siglo XX
María Dolores Béjar

Historia de la Argentina,
1810-1852
Marcela Ternavasio

Historia de la Argentina,
1852-1890
Hilda Sabato

Historia de la Argentina,
1916-1955
Alejandro Cataruzza

Historia de la Argentina,
1955-2005
Hugo del Campo

Historia económica
de la Argentina en el siglo XIX
Roy Hora

Historia económica
de la Argentina en el siglo XX
Juan Carlos Korol

www.sigloxxieditores.com.ar
lectores@sigloxxieditores.com.ar

Oscar Terán

Historia de las ideas en la Argentina

En una síntesis lograda y transparente, *Historia de las ideas en la Argentina* recorre las creencias y los discursos que permiten entender de qué manera los argentinos han pensado su identidad, su pasado, sus opciones políticas y su porvenir como sociedad, desde 1810 hasta 1980. Así, describe los climas de cada época y los temores o las esperanzas que animaban a sus hombres: los sueños de la Generación del 37, la democratización de la mano del yrigoyenismo, las zozobras de la elite que ante el avance de la inmigración veía en riesgo sus privilegios, la irrupción del liderazgo de Perón y la posición de los intelectuales frente a él, la emergencia de las ideologías revolucionarias y la politización de los años sesenta y setenta, hasta llegar a la violencia y el terrorismo de Estado que siguieron.

El libro ofrece una cuidada selección de autores y temas: el tipo de selección que sólo los verdaderos manuales, con la solidez de una obra de referencia, pueden alcanzar. En sus páginas se advierte desde el comienzo la inquietud de transmitir, con la mayor sencillez posible, la trama política y cultural de cada período histórico haciendo oír las voces de quienes fueron sus protagonistas.

Oscar Terán fue un intelectual destacado, un ciudadano comprometido y un profesor atento a sus alumnos y a la función que la enseñanza tiene en la iniciación intelectual. Con la soltura de un discurso oral, estas lecciones, en las que quiso volcar su experiencia en las aulas universitarias, reflejan su preocupación por transponer un análisis riguroso y complejo en una exposición clara e incitante.

La Biblioteca Básica de Historia ofrece un panorama sistemático de la historia argentina desde los pueblos originarios hasta el siglo XX en sus dimensiones social, política, económica y cultural. A partir de sólidas y actualizadas investigaciones, destacados historiadores narran el pasado de nuestro país situándolo en su contexto y en sus vínculos con América Latina y el mundo. Los relatos combinan una perspectiva original y rigurosa con una exposición sencilla y directa. Cada volumen incluye fuentes e ilustraciones que contribuyen a hacer más vívida la historia.

ISBN 978-987-629-060-9





